

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

ΔΙΜΗΝΙΑΙΟΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΝ
ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΝ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ

ΟΡΓΑΝΟΝ ΤΗΣ
ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

ΒΡΑΒΕΙΟΝ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ
ΕΤΟΣ 81
ΤΕΥΧΟΣ 774
ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ - ΟΚΤΩΒΡΙΟΣ 1998

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

Βογατσικοῦ 7, 546 22 (ἤ Τ.Θ. 10335, 541 10) Θεσσαλονίκη

ΙΔΡΥΘΗ ΕΝ ΕΤΕΙ 1917
ΥΠΟ ΤΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ (†)

ΔΙΕΥΘΥΝΣΙΣ
ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΤΟΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
κ.κ. ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΩΝ Β'

ΣΥΝΤΑΞΙΣ
Μ. Πρωτοπρεσβύτερος ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΒΑΚΑΡΟΣ, Διδάκτωρ Θεολογίας

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ
ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΟΣ ΚΟΝΤΑΚΗΣ, Διδάκτωρ Θεολογίας

ΣΥΝΔΡΟΜΑΙ
ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΥ: 5.000 δρχ. ΕΞΩΤΕΡΙΚΟΥ: 50 δολλάρια Η.Π.Α.
ΑΞΙΑ ΤΟΜΩΝ ΠΡΟΗΓΟΥΜΕΝΩΝ ΕΤΩΝ: 6.000 δρχ.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ISSN 1011 - 3010

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

ΕΤΟΣ 81 ΤΕΥΧΟΣ 774

Χριστοφόρου Κοντάκη Δρ.Θ.

Ἡ σημασία καί ἀξία τοῦ χριστιανικοῦ γάμου διά τά ἐξ αὐτοῦ προκύπτοντα τελειωτικά τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς ἀγαθά.

Ὁ γάμος ἀποτελεῖ ἕν ἐκ τῶν ἑπτά σχετικῶν μυστηρίων τῆς Ἐκκλησίας. Εἶναι φυσικός καί θεῖος θεσμός ἑνώνων εἰς ἕν τόν εἰς δύο διασπασθέντα μετά τήν πτῶσιν ἄνθρωπον, δημιουργῶν ἑνότητα καί σύμπνοιαν.

Εἶναι μυστήριον σχετιζόμενον πρός τήν ἀγάπην, μᾶλλον δέ τό «τῆς ἀγάπης μυστήριον»[1]. Θεσμοθετεῖται ἐξ ἀρχῆς ὑπό τοῦ Θεοῦ[2], «συνάπτων τά γένη πρός ἄλληλα»[3].

Εἶναι ἡ τελείωσις καί ἕνωσις μετά τοῦ Θεοῦ[4] καθ' ὅσον ὁ

1. Βλ. χαρακτηριστικῶς ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Ὑπόμνημα εἰς τήν πρός Κολοσσαεῖς Ἐπιστολήν*, 12,5, PG 62,387. Εἶναι ἐπίσης «μυστήριον καί τύπος μεγάλου πράγματος» (*αὐτόθι*). Βλ. ὡσαύτως τοῦ ΑΥΤΟΥ, PG 51, 230 ὡς καί τοῦ ΑΥΤΟΥ *Εἰς Κολοσσαεῖς*, Ὁμιλία 12,6, PG 62,389, 390, ὅπου ὁ γάμος εἶναι «τύπος τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας» καί «μυστήριον τῆς αὐτοῦ παρουσίας». Βλ. καί ΘΕΟΔΩΡΟΥ ΖΗΣΗ, «ὁ γάμος εἶναι κίνητρον ἑνότητος καί ἀγάπης», ἐν *Ἄνθρωπος καί κόσμος ἐν τῇ οἰκονομίᾳ τοῦ Θεοῦ κατά τόν ἱερόν Χρυσόστομον,* ΑΝΑΛΕΚΤΑ ΒΛΑΤΑΔΩΝ, 9, ἔκδ. ΠΙΠΜ, Θεσσαλονίκη 1971, σελ. 143.

2. ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΥ ΚΥΡΟΥ, *Αἱρετικῆς κακομυθίας,* 5,25, PG 83, 537A «εἰ δέ πονηρός ἦν ὁ γάμος, οὐκ ἄν τοῦτον ἐξ ἀρχῆς ἐνομοθέτησεν ὁ Δεσπότης Θεός».

3. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, Ὁμιλία Δ', 2, *Εἰς Ρωμαίους*, PG 60, 418.

4. Βλ. ΚΥΡΙΛΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, *Περί τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως*, 4, PG 75, 1421D. «Βοηθός αὐτοῦ καί συνεργός καί τοῦ βίου κοινωνός».

Ἴδιος ὁ Θεός εἶναι ὁ κτίστης τῆς συζυγίας[5] καί ἐμβάλλει εἰς τόν ἄνθρωπον τήν ἑνωτικήν δύναμιν τοῦ ἔρωτος[6], διά τῆς ὁποίας οἱ συνελθόντες εἰς γάμου κοινωνίαν ἀσκοῦνται εἰς τήν σωφροσύνην καί ὁμοφροσύνην[7].

Ὡς ἐκ τούτων καθίσταται ἰσχυρός ἀποφασιστικός παράγων διά τήν συγκρότησιν καί συγκράτησιν, ἔτι δέ διαιώνισιν τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς. Καθιστάμενος κατά τήν βιολογικήν του σύστασιν καί πλευράν ἰσορρόπως ὡς ἔννοια, ὁμοῦ καί πραγματικότης, προβαλλόμενος δέ καί κατά τήν ὁλοκληρωτικήν του προσφοράν εἰς τήν προσωπικήν καί κοινωνικήν διασύνδεσιν καί ἀνάπτυξιν τῶν ἀνθρώπων καί πλήρως ἀξιοποιούμενος, ἀποβαίνει ὁ ἀρχεγόνως θεοσύστατος φυσικός καί πνευματικός θεσμός, ἐξυπηρετῶν, ὡς ἤδη προείπομεν, τήν στήριξιν καί ἀνάπτυξιν τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς.

Μέ αὐτάς τάς βασικάς του ἀναμφισβητήτους ἰδιότητας θεμελιούμενος καί κατανοούμενος ὁ χριστιανικός γάμος, παρέχει γονιμωτάτην συμβολήν διά τήν ἐπίτευξιν ἁπασῶν τῶν καλλιεργουμένων προαγωγικῶν ἐπιδιώξεων καί τελικῶν σκοπῶν τῆς ἐπιποθουμένης ἁρμονικῆς ἑνότητος, εἰρηνικῆς προόδου καί πραγματικῆς εὐδαιμονίας τῶν ἀνθρώπων καί κατ' ἐπέκτασιν ὁλοκλήρου τῆς ἀνθρωπότητος[8].

Εἶναι χαρακτηριστική ἐν προκειμένῳ ἡ θέσις τοῦ Ἀναστασίου Σιναΐτου κατά τόν ὁποῖον οἱ ἀρχικῶς κατά τήν δημιουργίαν συμπτύ-

5. Βλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος ΛΖ΄ *εἰς τό ρητόν τοῦ Εὐαγγελίου «ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τούς λόγους τούτους» καί τά ἑξῆς,* (*Ματθ.* 19,1-12), PG 36, 288B.

6. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Ἐγκώμιον εἰς Μάξιμον καί περί τοῦ ποίας δεῖ ἄγεσθαι γυναῖκας,* PG 51,230.

7. Βλ. ΧΡΗΣΤΟΥ ΒΑΝΤΣΟΥ, *Ὁ γάμος καί ἡ προετοιμασία αὐτοῦ ἐξ ἐπόψεως Ὀρθοδόξου Ποιμαντικῆς* (διδ. διατρ.), Ἀθῆναι 1977, σελ. 75.

8. Βλ. σχετικῶς ΙΩΑΝΝΟΥ ΟΡ. ΚΑΛΟΓΗΡΟΥ, «Ὁ Χριστιανικός γάμος μυστήριον προαγωγικόν εἰς τελείωσιν τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς» ἐν *Ἀφιέρωμα εἰς τόν Κωνσταντῖνον Βαβοῦσκον,* τόμ. Δ΄, Θεσσαλονίκη 1991, σελ. 587-613. Βλ. ἐπίσης τοῦ ΑΥΤΟΥ, «Ἐξαίρετοι ἰδιότητες τοῦ χριστιανικοῦ γάμου προερχομένου ἀπό τόν συναφῆ θεσμόν τῆς ἀρχικῆς θείας δημιουργίας καί τῆς ἐν Χριστῷ ἀναδημιουργίας», ἐν *Κληρονομία,* ἔκδ. ΠΙΠΜ, τόμ. 20, τεύχη Α΄-Β΄, Θεσσαλονίκη 1988, σελ. 165-193.

ξαντες καί ὑπάρξαντες ἐν συζυγίᾳ Ἀδάμ καί Εὔα, ἀποτελοῦν τόν «συζυγικόν τύπον πάσης τῆς ἀνθρωπότητος»[9].

Ἡ διά τοῦ χριστιανικοῦ γάμου, ἐπί ἀσφαλοῦς, θείας καί ἀνθρωπίνης θεμελιώσεως στηριζομένη καί μέ τήν θείαν ἀγάπην ὡς καί τήν ἀνταποδιδομένην ἀνθρωπίνην τοιαύτην, συνεχῶς ἐκτρεφομένη οἰκογενειακή συγκρότησις καί περαιτέρω, ἀκολούθως, κοινωνική δομή καί ἀνέλιξις τῶν ἀνθρώπων, παρέχει στερεάν βάσιν καί δημιουργεῖ δυναμικάς προϋποθέσεις διά τόν ἐντός τῶν προοπτικῶν τοῦ χριστιανικοῦ πνεύματος ἐπιδιωκόμενον καρποφόρον ἐμπλουτισμόν τῶν ἀνθρώπων ὡς ἀτόμων-προσώπων καί ἁγιαδικῶν συνόλων-κοινωνιῶν. Διά τοῦ γάμου ὑπηρετεῖται ἡ ἀμοιβαιότης, ἡ ἀλληλοσυμπλήρωσις τῶν συζύγων, καί ἐπιτυγχάνεται ἡ πληρότης[10].

Ἡ διά τοῦ τρόπου αὐτοῦ εἰς τήν σφαῖραν τῆς θείας πραγματικότητος-ὑπάρξεως καί ἐνεργείας, προαγωγή καί ἀναγωγή τῆς ἀνθρωπίνης ὑπάρξεως, προσωπικῆς καί κοινωνικῆς, καί τῆς ἐκ ταύτης ἀπορρεούσης ἐνεργείας, καθίσταται διά τοῦ χριστιανικοῦ γάμου ἐφικτή καί ἀποβαίνει λίαν καρποφόρος.

Συντελεῖται οὕτω ἡ ἀπαιτουμένη διαδικασία διά τήν διά τῆς πανσθενοῦς θείας χάριτος ἀσφαλῆ καί βεβαίαν καθοδήγησιν ὡς καί τήν ἐκ ταύτης ἱκάνωσιν τῶν λαμβανόντων αὐτήν διά τῆς μυστηριακῆς συζεύξεως πιστῶν, ἄρρενος καί θήλεος. Οὗτοι, οἱ διά γάμου συζευχθέντες, ἐπιτυγχάνουν, ἐνεργοῦντες δι' ἰδίων δυνάμεων καί κινούμενοι ἐν πνεύματι ἐλευθερίας καί αὐτοδιαθέσεως, τά ἐπιποθούμενα ὑλικά καί πνευματικά ἀγαθά.

Ταῦτα συνίστανται κατά τόν κοινόν των πυρῆνα, εἰς τήν ἐπίτευξιν τῆς Θεοθελήτου καί Θεοσυστάτου πανανθρωπίνης ἑνότητος, μετά τῆς συμπροσδιοριζούσης ταύτην ποικιλίας τῶν χαρισμάτων, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ βασικόν καί ἀναγκαῖον εἰδικόν γνώρισμα τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως.

Συνίστανται, ἐπίσης, τά ὑπό τῶν ἀνθρώπων ἐπιποθούμενα καί ἐπιδιωκόμενα ὕψιστα ἀγαθά, καί ἐκ τῆς πλευρᾶς τοῦ χριστιανι-

9. *Ἐρωτήσεις καί ἀποκρίσεις* 99, PG 89, 752D.

10. Βλ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΓΙΟΥΛΤΣΗ, «Ἡ κοινωνική διάσταση τοῦ γάμου καί τῆς οἰκογένειας στήν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία», ἐν *Πρακτικά Δ΄ Ἐπιστημονικοῦ Θεολογικοῦ Συνεδρίου. Ἡ κοινωνική διάσταση τοῦ ἔργου τῆς Ἐκκλησίας,* (4-6 Μαΐου 1989), Καβάλα, Θεσσαλονίκη 1991, σελ. 117-118.

κοῦ γάμου, ὡς μυστηρίου, εἰς τόν πυρῆνα τῆς συζυγίας γονιμοποιούμενα, εἰς τήν ἐπίτευξιν τῆς καθολικῆς πρός τόν Θεόν καί πρός ἀλλήλους εἰρηνεύσεως καί μέ τήν ὡς ἐκ τούτου τοῦ γάμου «διπολικήν» ὡς ἄρρενος καί θήλεος προσωπικότητα.

Οὕτω συντελεῖται ἡ πραγματική πρόοδος καί ἡ ἀληθής κατά πάντα ὑλική καί πνευματική εὐδαιμονία τῶν ἀνθρώπων, συμφώνως πάντοτε πρός τό συναφές μέ ἅπαντα τά ἐν λόγῳ ἀγαθά, ὡς ἐν οὐρανῷ καί ἐπί γῆς ἐκδηλούμενον θεῖον θέλημα. Εἶναι δέ ἀκριβῶς τό θέλημα τοῦτο, τό ἀποκαλυφθέν μέ τό ἐν Χριστῷ ἔργον τῆς ἐξ ἀγάπης Του πρός τόν κόσμον ἐπισυμβάσης θυσίας καί προσφορᾶς, ὡς καί τό διά τῆς Ἐκκλησίας εἰς τήν Ἱστορίαν ἐμπεδωθέν καί ἐπενεργούμενον ὁλοκλήρου τῆς Ἁγίας Τριάδος, σωτήριον θεῖον θέλημα.

Δύο βασικαί ἀρχετυπικαί ἀλήθεια προκύπτουν καί προσφέρονται ἐν προκειμένῳ. Ἡ μία εἶναι ἀφ' ἑνός ἡ περί τῆς εἰς τήν σφαῖραν τῆς θείας παρουσίας καί ἐνεργείας ὑπαρξιακῆς κινήσεως καί ἀντιστοίχου ἐπιβαλλομένης ἐνεργητικότητος τῶν ἀνθρώπων, ὁμοουσίων κατά τήν ἐκ τῆς θείας δημιουργίας προελθοῦσαν φύσιν των ὑπαρχόντων, ἰσοτίμων δέ οὕτω καί ἰσοσθενῶν βασικῶς ὡς προσώπων καί λαῶν καθισταμένων καί ἐκδηλουμένων. Ἡ ἄλλη εἶναι ἀφ' ἑτέρου ἡ περί τῆς κατά βάθος ἐνυπαρχούσης, ὡς ἐκ τοῦ θείου ἐναύσματος προερχομένης φορᾶς καί ροπῆς τούτων πρός τόν Θεόν καί πρός τήν ἐκ τῆς ἀγάπης ἱκανῆς καθισταμένης γονίμου ἀναπτύξεως, προόδου καί εὐδαιμονίας των.

Πρόκειται, σαφῶς, διά τήν οὕτω προσδιοριζομένην ὁλοκληρωτικήν καί ἀμετάτρεπτον διακίνησιν τῶν ἀνθρώπων εἰς τήν σφαῖραν τῶν πρός τόν κόσμον ἐκδηλουμένων ἀγαθοποιῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ καί τήν ἐκ τούτων συμπροσδιοριζομένην πλήρωσιν καί ἐπαλήθευσιν τοῦ κατά ἀντίστοιχον ἀγαθοποιόν σκοπόν ἀναδεικνυομένου νοήματος τῆς ἀνθρωπίνης ὑπάρξεως.

Ἡ ἑτέρα συναφής ἀρχετυπική ἀλήθεια, καθοριστική ἐπίσης διά τήν ὡς ἀνωτέρω ἀνάδειξιν τοῦ νοήματος τῆς ἀνθρωπίνης ὑπάρξεως ἀρχή, εἶναι ἡ περί τῆς ὁλοκληρώσεως τῆς ὑπάρξεως αὐτῆς βεβαιότης, στηριζομένη εἰς τήν ἐκ τῆς θείας δημιουργίας προερχομένην καί ἐκ τῆς φύσεως ἐπιβαλλομένην ἁρμονικήν ἕνωσιν ἀνδρός καί γυναικός εἰς τήν συζυγίαν.

Τούτου δεδομένου δυνάμεθα νά ὑποστηρίξωμεν, ὅτι ἡ συζυγία

ἀποτελεῖ ἰδιαιτέραν κλίσιν, διά νά δυνηθῇ νά ἀχθῇ μέχρι τοῦ Θεοῦ ἡ πληρότης τοῦ ὄντος, δῆλον ὅτι τοῦ ἀνθρώπου.

Ἡ ἐκ τῆς ἰδιαιτέρας θείας δημιουργίας καί τῆς πρός αὐτήν συνδυαζομένης θείας εὐλογίας προερχομένη ἀνθρωπίνη συζυγία, συνεδυάσθη ἀπ' ἀρχῆς ἀπό τόν Θεόν, συντελεστήν ταύτης καί διά παντός φροντιστήν ὁμοίως, μέ ἐξ ἴσου εἰς τά ἀποτελοῦντα ταύτην δύο «θεοειδῆ» πρόσωπα, «ἄρσεν καί θῆλυ», «κατ' εἰκόνα καί καθ' ὁμοίωσιν» Αὐτοῦ δημιουργηθέντα, δοθείσας ἱκανότητας διά πολλαπλασιασμόν αὐτῶν καί προέλευσιν, οὕτω, τῆς εὑρείας καί εὐρυτάτης, κατά πᾶσαν ἔννοιαν, ἐπί πάσης τῆς γῆς ἀνθρωπίνης κοινωνίας.

Οὕτω κατανοεῖται τό «θεοειδές» τῶν εἰς γάμου κοινωνίαν προσερχομένων ἀτόμων, καθισταμένων δι' αὐτοῦ προσώπων, ὑπό τήν συνέπειαν τῆς ἐν αὐτοῖς ὑπαρχούσης ἀγάπης, ἡ ὁποία μεταθέτουσα «τῶν πραγμάτων τήν φύσιν»[11], τοποθετεῖ τόν γάμον ἐντός τῆς σωτηριολογικῆς προοπτικῆς ἐλεύσεως τῆς ἐπιποθουμένης «διά Χριστοῦ ζωῆς καί ἀθανασίας».[12]

Ὡσαύτως, μέ ἐξ ἴσου κυριαρχικάς προνομίας ἐπί τῆς λοιπῆς φύσεως, ἐμψύχου καί ἀψύχου, ἐπροικίσθη ὑπό τοῦ Θεοῦ τό ἀρχέγονον πρωτογενές ἀνθρώπινον ζεῦγος, κατ' ἀμφότερα τά ἀπαρτίζοντα αὐτό μέλη-πρόσωπα. Οὕτω ἐπιτυγχάνεται ὁ ἐπιδιωκόμενος στόχος, διά τῆς παρασχεθείσης πρός ταῦτα ἀρχεγόνου συστηματικῆς γνώσεως τῶν σχετικῶν πρός τήν φύσιν, μέ τήν οὕτω γεννωμένην ἔκτοτε ἐπιστήμην, ὡς ταξινόμησιν τῶν στοιχείων της καί κάρπωσιν τῶν προϊόντων ταύτης πρός τόν σκοπόν τῆς διαβιώσεως αὐτῶν καί τῆς ἐκ τῆς ἐλλόγου πρός αὐτήν συναρτωμένης μελλούσης νά προέλθῃ προαγωγῆς τούτων εἰς τήν πρόοδον, ἀνάπτυξιν καί περαιτέρω τελείωσιν[13].

11. Βλ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Ὁμιλίαι εἰς τήν Α΄ Πρός Κορινθίους*, 32, PG 61,273.

12. Βλ. τήν ἐπί τοῦ θέματος ἄποψιν τοῦ ΣΥΜΕΩΝ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, *Περί τοῦ τιμίου νομίμου γάμου*, PG 155, 504C, ὅτι ὁ γάμος «συγκεχώρηται διά τόν ἐκ παρακοῆς ἐπακολουθήσαντα θάνατον, ἵνα ἕως ἄν ἔλθῃ ἡ διά τοῦ Χριστοῦ ζωή καί ἀθανασία, ὁ παρών φθαρτός διαμένῃ βίος».

13. «Καί εἶπεν ὁ Θεός, ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καί ὁμοίωσιν... καί ἐποίησεν ὁ Θεός τόν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καί θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. Καί ηὐλόγησεν αὐτούς ὁ Θεός

Ἡ ὑπό τῆς Γενέσεως περιγραφή τῶν κυριαρχικῶν ἐπί τῆς φύσεως δυναμικῶν τοῦ ἀνθρώπου καί τῆς θεοειδοῦς δημιουργίας του σχετίζεται πρός τήν γενικωτέραν ἁγιογραφικήν συνείδησιν καί δή τήν Καινοδιαθηκικήν, ὡς καί τήν πρός αὐτήν ἐκπηγάζουσαν καί ἀναπτυσσομένην βεβαιότητα καί πρᾶξιν τῆς Ἐκκλησιαστικῆς παραδόσεως, μέ τήν εἰς τό αὐτό βιβλίον ἀπαντῶσαν[14] ἄλλην συναφῆ περιγραφήν μέ τήν εἰδικωτέραν καί λεπτομερεστέραν περιγραφήν τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρωπίνου ζεύγους.

Ἡ ἐν προκειμένῳ ἐξειδίκευσις συνίσταται εἰς τήν παραλλαγήν τῆς διαδικασίας ὡς πρός τήν ὑπό τοῦ Θεοῦ *«πλάσιν»* (δημιουργίαν) τῆς γυναικός, τῆς Εὔας, ἐκ τῆς «πλευρᾶς» τοῦ Ἀδάμ καί παρουσιάζει διά τοῦτο κατά τρόπον ἰδιαζόντως ὑψηλόν τήν προέλευσιν τῆς ἀνθρωπίνης συζυγίας[15].

Ὁ τύπος τῆς συζυγίας ταύτης τυγχάνει πνευματοφόρος, ὡς ἐκ τούτου καθιστῶν τήν συζυγίαν διά τῆς ἐν αὐτῇ ἐπενεργούσης χάριτος τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἀδιάσπαστον συνάφειαν.

Ὁ Ἰησοῦς Χριστός μέ τόν ἐκ μέρους του αὐθεντικόν συνδυασμόν τῶν δύο ὡς ἀνωτέρω ἐκτεθέντων βιβλικῶν περικοπῶν, δῆλα δή τῶν ἐκτεθεισῶν παραλλακτικῶν διηγήσεων, ἐπεκύρωσε τό ἰσχυρόν καί ἀδιάλυτον τοῦ γάμου[16].

λέγων, αὐξάνεσθε καί πληθύνεσθε καί πληρώσατε τήν γῆν καί κατακυριεύσατε αὐτῆς καί ἄρχετε τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καί τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καί πάντων τῶν κτηνῶν καί πάσης τῆς γῆς καί πάντων τῶν ἑρπετῶν τῶν ἑρπόντων ἐπί τῆς γῆς. Καί εἶπεν ὁ Θεός ἰδού δέδωκα ἡμῖν πᾶν χόρτον σπόριμον σπεῖρον σπέρμα ὅ ἐστιν ἐπάνω τῆς γῆς, καί πᾶν ξύλον ὅ ἔχει ἐν ἑαυτῷ καρπόν σπέρματος σπορίμου ὑμῖν ἔσται εἰς βρῶσιν, καί πᾶσι τοῖς θηρίοις τῆς γῆς καί πᾶσι τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ καί παντί ἑρπετῷ τῷ ἕρποντι ἐπί τῆς γῆς, ὅ ἔχει ἐν ἑαυτῷ ψυχήν ζωῆς, πάντα χόρτου χλωρόν εἰς βρῶσιν καί ἐγένετο οὕτως. Καί εἶδεν ὁ Θεός τά πάντα, ὅσα ἐποίησεν, καί ἰδού καλά λίαν. Καί ἐγένετο ἑσπέρα καί ἐγένετο πρωΐ, ἡμέρα ἕκτη». *Γεν.* 1,26-31.

14. *Γεν.* 2, 18-25.

15. «Καί εἶπεν Ἀδάμ τοῦτο νῦν ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστέων μου καί σάρξ ἐκ τῆς σαρκός μου· αὕτη κληθήσεται γυνή, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρός αὐτῆς ἐλήφθη αὕτη. Ἕνεκα τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τόν πατέρα αὐτοῦ καί τήν μητέρα αὐτοῦ καί προσκοληθήσεται πρός τήν γυναῖκα αὐτοῦ καί ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν». *Γεν.* 2,23-25.

16. *Μτθ.* 19,4-6. Βλ. καί *Μρκ.* 10,6-9.

Ὁ ἀπόστολος Παῦλος, μέ καταλλήλους ἐφαρμογάς, τῶν ὡς ἀνωτέρω ὑπό τοῦ Κυρίου τονιζομένων νοημάτων, ἀφ' ἑνός μέν ἀπέτρεψεν, αὐθεντικῷ τῷ τρόπῳ, ἀπό τήν πορνείαν[17], ἀφ' ἑτέρου δέ ἐθεμελίωσεν «ἀναλογικῶς» τήν ἀνθρωπίνην συζυγίαν, τόν ταύτην συγκροτοῦντα χριστιανικόν γάμον, εἰς αὐτό τοῦτο τό κατ' ἐξοχήν μυστήριον τῆς σχέσεως Χριστοῦ καί Ἐκκλησίας[18] καί διεκανόνισεν ἐπί τό ἀκριβέστερον τήν θέσιν καί τήν σημασίαν τοῦ ἀνδρός καί τῆς γυναικός εἰς τάς λατρευτικάς συνάξεις τῆς Ἐκκλησίας καί εἰς ἄλλας ἐκδηλώσεις τῆς προσωπικῆς καί κοινωνικῆς ζωῆς τῶν ἀνθρώπων.

Εἰς τούς διακανονισμούς του τούτους ἐξεδηλώνετο βεβαίως ὁ ἀπόστολος Παῦλος συμφώνως πρός τάς κατά τήν ἐποχήν του κρατούσας συναφεῖς συνθήκας, αἱ ὁποῖαι καί εἰς τά ἐν προκειμένῳ ἀνακύπτοντα ζητήματα προϋπέθετον, διά τήν Ἰσραηλιτικήν ἰδίως κοινότητα, τήν συνεχιζομένην εἰσέτι ἰσχύν τοῦ «Νόμου».

Ἐνεκολπώνοντο ὅμως αἱ συνθῆκαι αὐταί πάντοτε καί ἀνυψοῦντο συνεχῶς ἐπί τό πνευματικώτερον καί τό τελικῶς πνευματικόν ἀπό τόν δι' ὅλας τάς πλευρᾶς τῆς ζωῆς τῶν πιστῶν Ἰουδαίων καί Ἑλλήνων, ζωηρῶς φροντίζοντα καί στοργικῶς εἰς πλείστας περιπτώσεις συμπεριφερόμενον ἀπόστολον Παῦλον[19], τόν τό καί εἰς τά σημεῖα αὐτά ἀναφερόμενον πνεῦμα του γονίμως καί καρποφόρως εἰς τήν Ἐκκλησίαν κληροδοτήσαντα[20].

17. Βλ. *Α΄ Κορ.* 6,16.

18. *Ἐφ.* 5,30-32.

19. Βλ. σχετικῶς *Α΄ Κορ.* 1,2-16. *Α΄ Τιμ.* 2,11-14.

20. Διά τά ἐνταῦθα ὑποδηλούμενα θέματα, βλ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΟΡ. ΚΑΛΟΓΗΡΟΥ, «Ἐξαίρετοι ἰδιότητες τοῦ Χριστιανικοῦ γάμου...», *ἔνθ' ἀνωτ.*, σελ. 176-179. Βλ. ἐπίσης ΙΩΑΝΝΟΥ ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἀποστόλου Παύλου Ἐπιστολές πρός Ἐφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαεῖς, Φιλήμονα*, Θεσσαλονίκη 1981, εἰς τήν σειράν Ἑρμηνεία Καινῆς Διαθήκης 10, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, σελ. 203-216. Βλ. ὡσαύτως καί ΕΥΑΝΘΙΑΣ ΑΔΑΜΤΖΙΛΟΓΛΟΥ, *Ἡ γυναίκα στή θεολογία τοῦ Ἀποστόλου Παύλου. Ἑρμηνευτική ἀνάλυση τοῦ Α΄ Κορ. 11,2-16,* (διδ. διατρ.) Θεσσαλονίκη 1989. Πρόκειται δι' ἐμβριθῆ συστηματικῶς ἐκδιπλουμένην ἑρμηνευτικήν μελέτην ἀναμοχλεύουσαν διά τόν ἐξαγγελλόμενον σκοπόν, βοηθητικῶς, τήν ἱστορίαν τοῦ πολιτισμοῦ ὡς πρός τήν κατά τάς διαφόρους προηγηθείσας περιόδους θέσιν τῆς γυναικός εἰς τήν κοινωνίαν καί ἐπεξεργαζομένην,



Ἡ ἀνθρωπίνη συζυγία κατέχει εἰς τήν ἐν Χριστῷ ἀνακαινισθεῖσαν φύσιν καί λειτουργίαν αὐτῆς τό μέγα, ἔξοχον καί ἰδιότυπον προνόμιον, τό ἐξαίρετον καί ἀποκλειστικόν, μυστηριακόν ἀποδεικνυόμενον δικαίωμα, τοῦ νά ἀποτελῇ αὕτη, μέ τά κατά τά προεκτεθέντα, θείαν ἀρχικήν σύστασιν αὐτῆς, ἀπεικόνισιν, παραστατικοποίησιν, οὕτω δέ καί ἐν «μικρογραφίᾳ» ἐξαγγελίαν, πλέον, τῆς σχέσεως τοῦ Χριστοῦ πρός τήν Ἐκκλησίαν.

Πρόκειται ἐν ἐσχάτῃ ἀναλύσει διά τό «μέγα μυστήριον» τό ἐκ τῆς αἰωνιότητος διά τῆς ἀποκαλύψεως καί φανερώσεως τῶν ἐν Χριστῷ συντελουμένων θείων βουλῶν[21] προερχόμενον καί πραγματούμενον ἐν τῇ Ἱστορίᾳ διά τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ τελευταία αὕτη ὡς τό εἰς τούς αἰῶνας ἐκτεινόμενον σῶμα τοῦ Χριστοῦ[22],

κυρίως, τά περί τοῦ θέματος τούτου βιβλικά στοιχεῖα περί δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου κατά τάς δύο κυρίας παραλλαγάς τοῦ βιβλίου τῆς Γενέσεως. Ὡσαύτως παρουσιάζει τά οὕτω προκύπτοντα ἀνθρωπολογικά συμπεράσματα, καί δή τά σχετικά μέ τήν γυναίκα καί τάς σχέσεις τῶν δύο φύλων καί ἀξιοποιεῖ τελικῶς ὅλα τά συμπεράσματα, μέ τήν καθοδήγησιν τῆς συγχρόνου βιβλικῆς κριτικῆς, διά τό μέ τόν τίτλον ἐξαγγελλόμενον κύριον θέμα της. Συμπληρωματικῶς εἰς τήν πλουσιωτάτην, θαυμαστήν ὄντως βιβλιογραφίαν τῆς ὡς ἄνω μελέτης, εἰς τάς δύο τελευταίας κατηγορίας τῆς βιβλιογραφίας αὐτῆς (ΙΑ΄: Εἰδικά ἄρθρα καί μελέτες γιά τό θέμα τῆς γυναίκας, σελ. 35-42 καί ΙΒ΄: Λοιπές βιβλικές, θεολογικές καί κοινωνιολογικές μελέτες καί ἄρθρα, σελ. 43-55) ἀναφέρομεν καί τά ἑπόμενα δημοσιεύματα, ὑπαγόμενα εἰς τάς κατηγορίας αὐτάς, σχετιζόμενα καί πρός τήν ἡμετέραν ἐνταῦθα ἐπιχειρουμένην ἔκθεσιν - μελέτην ὡς: Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον, *Ἡ θέσις τῆς γυναικός ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ καί τά περί χειροτονίας τῶν γυναικῶν*, Διορθόδοξον Θεολογικόν Συνέδριον, Ρόδος 30 Ὀκτωβρίου - 7 Νοεμβρίου 1988, Κατερίνη 1988, καί ΙΩΑΝΝΟΥ ΟΡ. ΚΑΛΟΓΗΡΟΥ, «Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος περί ἀνθρώπου. Συμβολή εἰς τήν χριστιανικήν ἀνθρωπολογίαν ἐξ ἀπόψεως Ὀρθοδόξου», ἐν *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, Θεσσαλονίκη (34) 1951, σελ. 241-253· 303-313· (35) 1952, σελ. 43-53· 166-184. Βλ. ἐπίσης τοῦ ΑΥΤΟΥ, *Ἡ περί «συνεργίας» ἐν τῇ δικαιώσει τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία ἐξ ἀπόψεως Ὀρθοδόξου καί αἱ περί αὐτήν συζητήσεως τῶν ἑτεροδόξων*, Θεσσαλονίκη 1953.

21. Βλ. *Ρωμ.* 16,25-26.

22. Βλ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΟΡ. ΚΑΛΟΓΗΡΟΥ, «Ἡ ὡς τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐκφραστική παράστασις τῆς πραγματικότητος τοῦ Μυστηρίου περί

ἐκδηλοῦται κατά οἰκουμενικάς ἱεραποστολικάς διαστάσεις καί ἀναδεικνύεται μέ πανανθρωπίνως καί παγκοσμίως καρποφορούσας σωτηριώδεις ἐνεργείας, κατόπιν τῆς ἀπό τήν ὑπερτάτην πρός τούς ἀνθρώπους ἀγάπην τοῦ Θεοῦ γενομένης προσφορᾶς καί ἀποδοχῆς τῆς ὑψίστης θυσίας, διά τήν καταλλαγήν, εἰρήνην καί σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων, τοῦ πρός τόν σκοπόν τοῦτον ἀποσταλέντος Χριστοῦ, τοῦ ἐνανθρωπήσαντος Υἱοῦ καί Λόγου τοῦ Θεοῦ[23].

Ἡ προσφορά καί ἡ θυσία αὕτη ἐπεβεβαίωνεν ἐμπράκτως ἐκ μέρους τοῦ Θεοῦ τήν ἀγάπην εἰς τήν ὁλοκληρωτικήν ἰδιότητα ταύτης ὡς Θεοσυστάτου καί Θεοκηρύκτου ἐντολῆς πρός κατ' ἀμοιβαιότητα ἐκ μέρους τῶν ἀνθρώπων, καί πρός τόν Θεόν καί πρός ἀλλήλους, ἐφαρμογήν της[24], μέ βάσιν καί κατά τήν ἐν προκειμένῳ ἐκδήλωσιν ἀμοιβαιότητος τῶν ἀνθρώπων εἰς τήν ἀγάπην, τήν ὑψίστην πρός ἀλλήλους ὑπακοήν καί ὑποταγήν.

Ἡ ἀγάπη, ἡ ἑνότης καί ἡ ἀγαστή κοινωνία τῶν συζύγων, συνθέτουν τόν ὕψιστον σκοπόν τοῦ γάμου. Ἡ προερχομένη φθορά ἐκ τῆς «ζυγομαχίας» τῶν συζύγων δέν ὑποκαθίσταται ὑπό οὐδενός ὑλικοῦ ἤ ἄλλου ἀγαθοῦ, ὡς ὁ πλοῦτος καί ἡ παιδοποιΐα[25]. Ἡ ἀγάπη ὑπερβαίνουσα πᾶν μέτρον καί κριτήριον ἀνθρώπινον, εἰσέρχεται εἰς τόν χῶρον τοῦ μυστηρίου, διά τῆς ἐπ' αὐτήν δράσεως τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ[26].

Ἡ *ὑποταγή* αὕτη δέν προέρχεται ἀπό *φόβον*, οὔτε βεβαίως δη-

τῆς φύσεως καί τοῦ ἔργου τῆς Ἐκκλησίας», ἐν *Πρακτικά Θεολογικοῦ Συνεδρίου πρός τιμήν τοῦ Παμβασιλέως Χριστοῦ* (14-17 Νοεμβρίου 1990, ἔκδ. Ἱ.Μ. Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1991, σελ. 287-309).

23. Πρβλ. *Ἰω.* 3,14-17· 15,12-14. *Ρωμ.* 5,8-11· 8,32. *Β΄ Θεσσ.* 2,16-17.

24. Πρβλ. *Α΄ Ἰω.* 3,16-24· 4,7-21.

25. Βλ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Περί τοῦ μή ἀπογινώσκειν*, 6, PG 51,369, ὡς καί εἰς *Ἐφεσίους*, Ὁμιλία 20, 1, PG 62,135,136.

26. Βλ. σχετικάς παραθέσεις καί ἀνάπτυξιν, ἐν ΘΕΟΔΩΡΟΥ ΖΗΣΗ, «Ἡ περί γάμου διδασκαλία Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου», ἐν *ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ*, τόμ. 1, τεῦχ. Β΄ ἔκδ. ΠΙΠΜ, Θεσσαλονίκη 1969, σελ. 304 ἑξ. Βλ. ἐπίσης καί ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΜΠΕΡΔΙΑΓΙΕΦ, *Περί τοῦ προορισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου*, μτφρ. Μητροπολίτου Σάμου καί Ἰκαρίας Εἰρηναίου, Ἀθῆναι 1950, σελ. 321 ἑξ, θεωροῦντος τόν γάμον ἀπό τήν σκοπιάν τῆς προσωπικῆς ἐν αὐτῷ κοινωνίας καί ἀγάπης τῶν συζύγων.

μιουργεῖ φόβον προσδιοριζόμενον ἐκ συναισθήματος ἤ αἰσθήματος ἐνοχῆς καί κατακρίσεως, ἀλλά δημιουργεῖ τόν ἀπολυτρωτικόν *φόβον*, τόν ἄλλως καλούμενον *φόβον Θεοῦ*, τόν ἐκφράζοντα τόν σεβασμόν πρός Αὐτόν, δηλονότι τήν ἐμπιστοσύνην καί τήν βεβαιότητα ἀσφαλείας εἰς οἷαν δήποτε σχέσιν πρός Αὐτόν, οὕτω δέ, κατ' ἐπέκτασιν καί κατ' ἀναλογίαν καί εἰς τάς σχέσεις τῶν ἀνθρώπων πρός ἀλλήλους[27].

Τήν τοιαύτην καί οὕτω ἐκδηλουμένην ὑποταγήν καί ὑπακοήν εἰς τό θέλημα τοῦ Θεοῦ, συμπροσδιοριζομένην καί ἀπό τήν πρός τούς ἀνθρώπους τελείαν ἀγάπην, ἐπέδειξεν ἀρχετυπικῶς καί ὑποδειγματικῶς ὁ Χριστός, ταπεινωθείς καί «γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δέ σταυροῦ», διά νά ὑπερυψωθῇ Οὗτος ἀκολούθως εἰς τήν ἀρχέγονον δι' Αὐτόν θείαν δόξαν, ἐξουσίαν καί τιμήν[28] καί νά συνανυψώσῃ οὕτω εἰς τήν ἀντίστοιχον ἐκλάμπρυνσιν καί τήν ὑπ' Αὐτοῦ ἀδιαλείπτως ἀγαπωμένην καί περιπαθῶς φροντιζομένην Ἐκκλησίαν, τό *Σῶμα* τοῦ ὁποίου Αὐτός εἶναι ἡ κεφαλή, συμφώνως πρός τήν ἀνυπέρβλητον εἰς ρεαλιστικήν παραστατικότητα Παύλειον ἐξεικόνισιν τοῦ Μυστηρίου τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ σχέσει ταύτης πρός τόν Κύριον καί Σωτῆρα αὐτῆς Χριστόν, ἐν συνδυασμῷ τῶν ἐμβαθύνσεων τούτων καί πρός τούς οὕτω μυστηριακόν χαρακτῆρα προσλαμβάνουσαν ἀνθρωπίνην συζυγίαν κατά τήν εἰς τήν πρός Ἐφεσίους Ἐπιστολήν[29] τοῦ ἀποστόλου Παύλου ἐκτιθέμενα.

*

Πολυμερῶς καί πολυτρόπως λαλεῖ ὁ Θεός διά τῶν Προφητῶν μέν εἰς τήν Παλαιάν Διαθήκην, διά τοῦ Υἱοῦ δέ καί τῶν Ἀποστόλων Του εἰς τήν Καινήν Διαθήκην καί τήν Ἐκκλησίαν, διά τῆς ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι εἰς τήν Ἱστορίαν συντελουμένης θείας Ἀποκαλύψεως, περί τῶν δύο ὡς ἀνωτέρω βασικῶν διά τήν συγκρότησιν τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς ἀληθειῶν ἤ ἀρχῶν. Πρόκειται διά τήν μέ τάς ἀληθείας ἤ ἀρχάς ταύτας πραγμάτωσιν πλησίον τοῦ

27. Βλ. *Α΄ Ἰω.* 4,18. «Φόβος οὐκ ἔστι ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τόν φόβον».

28. Πρβλ. *Φιλιπ.* 2,8-11.

29. *Ἐφεσ.* 5,22-33.

Τριαδικοῦ Θεοῦ, μέ τήν ἀποδοχήν καί τήρησιν τῆς ἀγάπης καί τῆς δικαιοσύνης Αὐτοῦ, κατά τόν παρόντα βίον καί εἰς τήν αἰωνιότητα τελείωσιν τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς, ἐπιστεφομένης διά τῆς πληρώσεως τοῦ νοήματος ταύτης καί τήν ὡσαύτως ἐπαλήθευσιν τοῦ πραγματικοῦ σκοποῦ ταύτης, τοῦ εἰς τήν ὁμοίωσιν κατά χάριν πρός τόν Θεόν ἀποβλέποντος.

Ἡ τοιαύτη τελείωσις συνεπάγεται καί τήν ἀσφαλῆ ἤδη ἐπιτυχίαν τῶν ἀνθρωπίνων ἐνεργειῶν, διά τάς μέ τήν δικαιοσύνην, ἀγάπην καί πίστιν, «τήν κρίσιν καί τόν ἔλεον καί τήν πίστιν», ἅτινα εἶχον περιφρονήσει καί παραθεωρήσει τελείως, οἱ ὑπό τοῦ Χριστοῦ πολλάκις καταδικασθέντες γραμματεῖς καί φαρισαῖοι, ἔναντι εὐτελῶν «θυσιῶν» καί ἀσημάντων παραχωρήσεων[30] συνδεομένας ἐπιτεύξεις των εἰς τήν οἱωνεί ἐπιδιωκομένην πρόοδον, τεχνικήν καί πνευματικήν, τήν ψυχικήν τῶν ἀτόμων καί τήν κοινωνικήν τῶν συνόλων, εἰς τόν οὕτω προσδιοριζόμενον καί καρποφοροῦντα ὡλοκληρωμένον πολιτισμόν. Τοῦτο εἶναι ἡ μέ τήν ἀρχαιοελληνικήν ἔκφρασιν χαρακτηριζομένη *ἡμέρωσις*, ἐξημέρωσις καί παντελής ἐκπολίτισις τῶν ἀνθρώπων, ὑπό τήν ἐπίδρασιν τῆς ὁποίας δύνανται οὗτοι νά ἀπολαύσουν ἀνέτως καί τά περιλάλητα ὑλικά ἀγαθά «ἅ ὁ Θεός ἔκτισεν εἰς μετάληψιν μετά εὐχαριστίας τοῖς πιστοῖς καί ἐπεγνωκόσι τήν ἀλήθειαν· ὅτι πᾶν κτίσμα Θεοῦ καλόν, καί οὐδέν ἀπόβλητον μετά εὐχαριστίας λαμβανόμενον· ἁγιάζεται γάρ διά λόγου Θεοῦ καί ἐντεύξεως»[31].

Πᾶν τό ὑλικόν δημιούργημα τοῦ Θεοῦ ἐξαγιάζεται διά τήν ἐξ ὁλοκλήρου ψυχοσωματικήν πρός τόν ἄνθρωπον ὠφέλειάν του, μέ τόν λόγον τοῦ Θεοῦ καί τήν προσευχήν τῆς Ἐκκλησίας, μέ τά πλούσια δῆλα δή πρός τόν σκοπόν τοῦτον μυστηριακά μέσα τῆς Ἐκκλησίας, εἰς τά ὁποῖα ὑπάγεται ἀναντιρρήτως καί ὁ *γάμος*. Ἄλλως τε τά ἀνωτέρω ἐξαγγέλλονται μέ ἔμφασιν ἀπό τόν ἀπόστολον Παῦλον καί κατά τῶν «κωλυόντων γαμεῖν», ἐναντίον δῆλα δή ἐκείνων, οἱ ὁποῖοι διά λόγους, δῆθεν, πνευματικούς, ψευδοασκητικούς, ἠμπόδιζον καί ἐμποδίζουν τούς ἀνθρώπους νά προέλθουν καί εἰς τόν γάμον[32]. Μέ τάς προϋποθέσεις ταύτας

30. *Μτθ.* 23,23.
31. *Α΄ Τιμ.* 4,3-5.
32. *Α΄ Τιμ.* 4,1-3.

ἡ ἀπόλαυσις τῶν ὑλικῶν ἀγαθῶν ἡ χρῆσις καί ἡ ἕνεκεν τῆς ἀγάπης καί εἰς ἑτέρους μετάδοσις αὐτῶν, γίνεται κατά πάντα φυσικῶς καί διά πάντας ἐπωφελῶς, ἄνευ ἐμπλοκῆς ὀφειλομένης εἰς τόν ἐγωϊσμόν, εἰς τόν ἀδίστακτον καί ἀπάνθρωπον εὐδαιμονισμόν καί εἰς τήν τάς καταστάσεις ταύτας προσδιορίζουσαν μονομερῆ «τεχνοκρατίαν». Περί ἁπάντων τούτων ἔχομεν τήν αὐθεντικήν διαβεβαίωσιν τοῦ Κυρίου, «ζητεῖτε πρῶτον τήν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ καί τήν δικαιοσύνην αὐτοῦ καί ταῦτα πάντα» (τά πρός διαβίωσιν, ἀλλά καί περαιτέρω, πρός τήν ἀνύψωσιν καί τόν ἐξωραϊσμόν τοῦ βίου ἀναγκαιοῦντα ὑλικά ἀγαθά), «προστεθήσεται ὑμῖν»[33].

Ὁ ἀπόστολος Παῦλος παρέθεσεν ἀρκούντως ἀμφοτέρας τάς προδηλωθείσας ἀρχάς μέ τήν ἰδικήν του, ἀπό τόν Χριστόν καί τό Ἅγιον Πνεῦμα δεδομένην εἰς αὐτόν αὐθεντίαν, λίαν παραστατικῶς. Τήν πρώτην, τήν περί ἰσότητος καί ἰσοτιμίας ἁπάντων τῶν ἀνθρώπων, φερομένην φυσικῶς πρός τόν Θεόν, ἔχομεν διατυπουμένην, ἐκπάγλως ἐπιστηριζομένην καί μέ ἀρχαιοελληνικήν διδακτικήν ποίησιν, εἰς τήν δημηγορίαν αὐτοῦ πρός τούς Ἀθηναίους ἐπί τοῦ Ἀρείου Πάγου. Ἦτο τότε, ὅτε ὁ Ἀπόστολος τῶν Ἐθνῶν ἀπεκάλυπτεν εἰς τούς Ἀθηναίους τόν Ὅν οὗτοι ὡς ὑπάρχοντα, πέραν τοῦ Πανθέου των, ὑπωπτεύοντο «ἄγνωστον Θεόν» πρός τιμήν τοῦ ὁποίου εἶχον ἰδιαίτερον «βωμόν». Ἦτο, τότε, ὅτε ὁ ἀπόστολος Παῦλος παρουσίαζεν εἰς τούς Ἕλληνας, τόν ἀληθινόν Θεόν τῆς χριστιανικῆς πίστεως, τήν ὕπαρξιν τοῦ ὁποίου εἶχεν τήν αἴσθησιν ὅτι ἀνεγνώριζαν κατά βάθος οἱ Ἕλληνες, ἐκπροσωπούμενοι εἰς τοῦτο ἀπό τούς φιλοσόφους καί ποιητάς των. «Ὅν οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτον ἐγώ καταγγέλω ὑμῖν... ἐποίησέ τε ἐξ ἑνός αἵματος πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπί πᾶν τό πρόσωπον τῆς γῆς, ὁρίσας προστεταγμένους καιρούς καί τάς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν, ζητεῖν τόν Κύριον, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτόν καί εὕροιεν, καί γε οὐ μακράν ἀπό ἑνός ἑκάστου ὑμῶν ὑπάρχοντα. Ἐν αὐτῷ γάρ ζῶμεν καί κινούμεθα καί ἐσμέν, ὡς καί τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασι· τοῦ γάρ καί γένος ἐσμέν[34]. Τούς μέν χρόνους τῆς

33. *Μτθ.* 6,33.

34. Στίχος τοῦ ἐπικοῦ διδακτικοῦ ποιητοῦ τῶν Ἀλεξανδρινῶν χρόνων Ἀράτου τοῦ Σολέως, ἀπό τό ἔπος του *Φαινόμενα*, 5.

ἀγνοίας ὑπεριδών ὁ Θεός τανῦν παραγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις πᾶσι πανταχῇ μετανοεῖν, διότι ἔστησεν ἡμέραν ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν τήν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, ἐν ἀνδρί ᾧ ὥρισεν πίστιν παρασχών πᾶσιν, ἀναστήσας αὐτόν ἐκ νεκρῶν»[35].

Ἡ ἑτέρα ἀπό τάς δύο βασικάς διά τήν συγκρότησιν τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς ἀληθείας ἤ ἀρχάς διά τάς ὁποίας ἀσχολούμεθα ἐνταῦθα ἐπιλογικῶς, ἀναφέρεται εἰδικώτερον εἰς τήν ἀνθρωπίνην συζυγίαν, τήν διά τοῦ μυστηρίου τοῦ γάμου καθιδρυμένην. Πρόκειται, εἰδικῶς, διά τήν ἐν Χριστῷ ἀνυψουμένην καί τήν παρά τοῦ Ἁγίου Πνεύματος χορηγουμένην χάριν, ὁλοκληρωτικῶς διασφαλιζομένην ἀνθρωπίνην συζυγίαν, ἡ ὁποία διά τοῦ τρόπου αὐτοῦ προσλαμβάνει ἰδιαίτερον Χριστολογικόν καί Ἐκκλησιολογικόν χαρακτῆρα, παρουσιάζουσα οὕτω κατά πάντα πνευματικήν σωτηριολογικήν ὑφήν. Εἰς τοῦτο ὀφείλεται καί τό ὅτι ἡ ἐν λόγῳ συζυγία καθίσταται, ὡς ἀρκούντως ἔχομεν ἤδη τονίσει, ἀπεικόνισις ἤ καί ἐν «μικρογραφίᾳ» ἐνεργός ἐκδήλωσις, τῆς διά τῆς ἀγάπης καί θυσίας τοῦ Ἰησοῦ ἐπιβεβαιουμένης σχέσεως Αὐτοῦ πρός τήν Ἐκκλησίαν, σχέσεως καθοδηγητικοῦ συνδέσμου καί διαρκοῦς ἐπιμελείας ἤ φροντίδος δι' αὐτήν ἐκ μέρους Του. Μέ τήν «Ἐκκλησίαν» δέ ἐννοεῖται ἐνταῦθα, κατ' ἀρχήν, δυνάμει, ὁλόκληρος ἡ διά τήν σωτηρίαν καί τήν ἐν τῇ ἀληθείᾳ τελείωσιν ὑπό τοῦ Θεοῦ προωρισμένη ἀνθρωπότης, μέ προϋπόθεσιν πάντοτε τά ἐν Χριστῷ συναφῶς συντελούμενα[36].

35. *Πρ.* 17,26-31. Δι' ἄλλας συναφεῖς πλευράς τοῦ κηρύγματος τοῦ Ἀποστόλου Παύλου, εἰς ὅλα τά ἔργα του περί τῆς ἐν Χριστῷ ἐλευθερίας καί οὕτω ἐξυψώσεως αὐτῶν, καθώς καί περί τῶν ἀπό τήν ἐλευθερίαν καί τήν ἐξύψωσιν αὐτήν ἐκπηγαζόντων καί διά τοῦ τρόπου αὐτοῦ κατοχυρουμένων δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου, βλ. ἐν ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἡ Οἰκουμενική διακήρυξις τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου* (μία τριακονταετία), ἔκδ. τῆς Ἑταιρείας τῶν Φίλων τοῦ Λαοῦ, Ἀθῆναι 1981, σελ. 14-15. Ἐδῶ, μεταξύ ἄλλων, τονίζεται ὅτι τό περίφημον χωρίον ἀπό τήν πρός *Γαλάτας Ἐπιστολήν* τοῦ Ἀποστόλου Παύλου 3,28, «οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδέ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδέ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καί θῆλυ· πάντες γάρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ», «ἀποτελεῖ εἰς νομικήν διατύπωσιν τό ἄρθρον 2 τῆς Οἰκουμενικῆς Διακηρύξεως περί Ἰσότητος τῶν ἀνθρώπων ἀνεξαρτήτως φυλῆς, θρησκείας, φύλου ἤ πάσης ἄλλης καταστάσεως».

36. Πρβλ. *Α΄ Τιμ.* 2,4-6. Ὁ Θεός, «πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καί εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν. Εἷς γάρ Θεός, εἷς καί μεσίτης Θεοῦ καί ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστός Ἰησοῦς, ὁ δούς ἑαυτόν ἀντίλυτρον ὑπέρ πάντων».

Εἰδικώτερον, ἐν συνεχείᾳ, ἐνεργείᾳ, ὑπό τό «Ἐκκλησία», ἐννοεῖται τό μετά τοῦ Χριστοῦ ὡς κεφαλῆς συνδεδεμένον σῶμα, τό ἔχον ὡς μέλη τούς πιστούς. Οὗτοι εἶναι οἱ ἄνθρωποι εἰς ἅπασαν τήν ἱστορικήν ροήν, οἱ ὁποῖοι ἀνέλαβαν καί ἀναλαμβάνουν, ἀξιοποίησαν καί ἀξιοποιοῦν διά τῆς πίστεως καί τά ἐκ τῆς ἀγάπης προερχόμενα ἔργα Χριστοῦ, πρακτικοποιοῦντες ἐν τῇ ζωῇ των, τήν ἐκ τῆς ἐν λόγῳ θυσίας ἀπορρέουσαν θείαν χάριν, τήν παρά τοῦ Ἁγίου Πνεύματος διά τῶν ἱερῶν μυστηρίων τῆς Ἐκκλησίας, ἐνταῦθα δέ διά τοῦ μυστηρίου τοῦ γάμου, ἐπιμεριστικῶς ἐπιχορηγουμένην, διά τήν καί ἀπό τήν θείαν οὕτω πλευράν ἀποφασιστικήν καί ἀναγκαίαν κατά πάντα ἐνίσχυσιν, διά τήν πλήρωσιν τῶν ἀναγκῶν τῆς ἀνθρωπίνης ὑπάρξεως καί τήν ὑπό τῶν ἀνθρώπων συναφῶν ἐνεργειῶν τῶν πρός τόν σκοπόν τοῦτον καταβαλλομένων[37].

Αἱ ἐν λόγῳ ἀνάγκαι εἶναι καί αἱ μέ πρός ταύτας συντονιζόμεναι ἀντίστοιχοι ἐνέργειαι, τόσον αἱ κατά τό παρόν ἐπίγειαι, προσωπικῶς καί κοινωνικῶς ἐκδηλούμεναι ἐπιδόσεις, ὅσον καί αἱ μέ τήν πορείαν τῶν πιστῶν πρός τήν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν συνδεόμεναι ἐπιδιώξεις τούτων, αἱ ἀποβλέπουσαι εἰς τήν μέλλουσαν αἰώνιον κατάστασιν καί προγευστικῶς ἤδη πραγματοποιοῦσαι, ὡς πρός ὡρισμένας πλευράς, τήν κατάστασιν αὐτήν. Πρόκειται ἐνταῦθα διά τάς πνευματικάς ἐπιδιώξεις καί ἐπιτεύξεις τῶν πιστῶν, αἱ ὁποῖαι ἐξασφαλίζουν καί ὁριστικοποιοῦν τήν συμπερίληψιν αὐτῶν εἰς τήν ἐν οὐρανοῖς Ἐκκλησίαν τῶν Ἀγγέλων καί τῶν ἐξ ἀνθρώπων «πρωτοτόκων» εἰς τήν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ, ἤτοι τῶν τετελειωμένων Ἁγίων.

Ἡ διά τοῦ Χριστοῦ ὡς κεφαλῆς τοῦ ὅλου, οὕτω, μέ τήν ἐπίγειον καί οὐράνιον Ἐκκλησίαν συγκροτουμένου Σώματος, τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ κυριαρχική καί κατά τό μᾶλλον εὐεργετική, λόγῳ τῆς αὐτῆς μιᾶς καί αἰωνίως -ἰσχυούσης θυσίας τοῦ «μεσίτου τῆς νέας διαθήκης Ἰησοῦ», ἰδιότης καί ἐνέργεια, ἐκδηλοῦται καί εἰς τήν τελικήν ἐκείνην οὐράνιον κατάστασιν τῆς Ἐκκλησίας[38], εἰς τήν ἐσχατολογικήν κατάστασιν μέ τήν ὁποίαν οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, κατ' αὐτούς δέ καί οἱ Ὀρθόδοξοι Θεολόγοι,

37. Πρβλ. *Α΄ Κορ.* 12,4-11.
38. Πρβλ. *Ἑβρ.* 12,22-24.

συνδέουν αὐτήν ταύτην τήν «κατά χάριν» (ὄχι «κατά τήν φύσιν») θέωσιν τοῦ ἀνθρώπου[39].

Πρός τήν κατεύθυνσιν καί τήν τελείωσιν ταύτην ὁδηγεῖ καί προορίζει ἡ Ἐκκλησία τούς διά τοῦ μυστηρίου τοῦ γάμου ἐξεικονίζοντας τό μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας, κατά τόν ἐν Χριστῷ εὐλογούμενον καί συναπτόμενον δεσμόν των εἰς ἑαυτούς πραγματοποιοῦντας νεονύμφους. Ὑπέρ αὐτῶν καθικετεύει ἡ Ἐκκλησία τόν Θεόν μέ τάς σχετικάς πρός τοῦτο εὐχάς της κατά τήν τέλεσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ γάμου[40], ὅπως ἀναλάβη Οὗτος τούς στεφάνους αὐτῶν εἰς τήν βασιλείαν Του, διά νά λάμψουν καί αὐτοί, κατόπιν τῆς ἀξίας διανύσεως τῆς πορείας τοῦ κοινοῦ βίου των, ὡς ἀστέρες φωτεινοί ἐν τῷ οὐρανῷ μετά τῶν ἁγίων καί τῶν ἀγγέλων.

39. Βλ. ΓΕΩΡΓΙΟΥ Π. ΠΑΤΡΩΝΟΥ, *Ἡ θέωσις τοῦ ἀνθρώπου ὑπό τό φῶς τῶν ἐσχατολογικῶν ἀντιλήψεων τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας* (Βιβλικοπατερική μελέτη), Ἀθῆναι 1981.

40. Ἡ σημασία τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱερολογίας τοῦ γάμου τονίζεται ἰδιαιτέρως ἀπό τόν ἅγιον Ἰωάννην Χρυσόστομον, χαρακτηριστικῶς δέ μάλιστα ἐν ἀναφορᾷ πρός τήν κατ' αὐτήν καί τότε ἤδη γενομένην, στέψιν τῶν νεονύμφων. Διά τήν εἰδικήν αὐτήν ἱεροτελεστίαν, ὁ προμνημονευθείς ἱερός πατήρ τῆς Ἐκκλησίας τονίζει ὅτι οἱ στέφανοι τίθενται ἐπί τῆς κεφαλῆς τῶν νεονύμφων, ὡς σημεῖον τῆς νίκης, καθ' ὅσον οὗτοι βαδίζουν πρός τήν νυμφικήν παστάδα, καί πρός τήν καί οὕτω διαδηλουμένην κοινήν διαβίωσιν, συμβίωσιν *ἀνίκητοι*, χωρίς δῆλα δή νά κατανικῶνται ἀπό τήν σαρκικήν ἐπιθυμίαν καί νά ἐκτρέπωνται ἀπό τήν ἀπαραίτητον ἀμοιβαίαν συζυγικήν πίστιν. Βλ. σχετικῶς ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Εἰς τήν πρός Ρωμαίους*, Ὁμιλία 9, PG 62, 546. «Διά τοῦτο στέφανοι ταῖς κεφαλαῖς ἐπιτίθενται, σύμβολον τῆς νίκης, ὅτι ἀήττητοι γενόμενοι, οὕτω προσέρχον-ται τῇ εὐνῇ, ὅτι μή κατηγωνίσθησαν ὑπό τῆς ἡδονῆς. Εἰ δέ ἁλούς ὑπό τῆς ἡδονῆς πόρναις ἑαυτόν ἐκδῷ, τίνος ἕνεκεν, λοιπόν καί στέφανον ἔχεις ἐπί τῆς κεφαλῆς ἡττημένος;».

Βλ. τοῦ ΑΥΤΟΥ, *Εἰς τήν Γένεσιν*, Ὁμιλία 48,6, PG 54,443. «Τί τά σεμνά τοῦ γάμου ἐκπομπεύει μυστήρια; δέον ἅπαντα ταῦτα ἀπελαύνειν καί τήν αἰδῶ ἐκ προοιμίων ἐκπαιδεύειν τήν κόρην, καί ἱερέας καλεῖν καί δι' εὐχῶν καί εὐλογιῶν τήν ὁμόνοιαν τοῦ συνοικεσίου συσφίγγειν». Βλ. καί ΘΕΟΔΩΡΟΥ ΖΗΣΗ, «Ἡ περί γάμου διδασκαλία Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου», ἐν *Κληρονομία*, ἔκδ. ΠΙΠΜ, Θεσσαλονίκη 1969, τόμ. 1, σελ. 285-310. Βλ. ὡσαύτως τοῦ ΑΥΤΟΥ, *Ἄνθρωπος καί κόσμος ἐν τῇ Οἰκονομίᾳ τοῦ Θεοῦ κατά τόν Ἱερόν Χρυσόστομον, ἔνθ. ἀνωτ.* σελ. 136 ἑξ.

Είς τήν ὡς ἀνωτέρω ὑπομνησθεῖσαν διδασκαλίαν περί τῆς μέ τήν Ἐκκλησίαν, ὡς τό Σῶμα τοῦ Χριστοῦ, συνυφάνσεως τῆς ἀνθρωπίνης συζυγίας, καί γενικώτερον τῆς ἀνθρωπίνης κοινωνίας καί τῶν ἐκ τῆς συνυφάνσεως ταύτης προκυπτουσῶν σχέσεων τῶν ἀνθρώπων πρός ἀλλήλους, ἰδίως δέ τῶν δύο εἰς τήν συζυγίαν συναπτομένων, τοῦ ἀνδρός καί τῆς γυναικός, ἀναφέρεται συχνάκις ὁ ἀπόστολος Παῦλος εἰς τάς ἐπιστολάς του. Ἰδιαιτέρως παραστατική διά τάς εἰς τήν ζωήν τῶν ἀνθρώπων ἀπό τήν ἀλήθειαν αὐτήν προκυπτούσας συνεπείας, εἰδικώτερον διά τούς «δύο» τῆς συζυγίας καί γενικώτερον διά τό εὐρύτερον ἐξ αὐτῆς, ὡς δημιουργικόν κύτταρον ἤ θεμελιακόν πυρῆνα, προερχόμενον κοινωνικόν σύνολον, παραμένει πάντοτε ἡ ἀνεπανάληπτος εἰς τήν ἱστορίαν τῆς ἀνθρωπίνης πνευματικῆς παραγωγῆς περικοπή ἀπό τήν πρός Ἐφεσίους Ἐπιστολήν (κεφ. 5, στ. 22-33).

Αὕτη ἀναγιγνωσκομένη κατά τήν ἐκκλησιαστικήν τέλεσιν τῆς ἀκολουθίας τοῦ γάμου, ἀποτελεῖ καί τήν βιβλικήν βάσιν διά τήν ὡς μυστηρίου, Μυστηρίου τῆς Ἐκκλησίας, θεμελίωσιν καί θεώρησιν αὐτοῦ[41] μετά τῆς ἐν συνεχείᾳ ἀναγιγνωσκομένης εὐαγγελικῆς περικοπῆς[42] περί τῆς τόν ἐν Κανᾷ γάμον «ἐγκριτικῆς» τοῦ θεσμοῦ παρουσίας τοῦ Κυρίου, ἀποτελούσης καί τήν ἔναρξιν τῆς ἐπί γῆς θαυματουργικῆς δράσεως Αὐτοῦ.

Ἡ παρουσία τοῦ Κυρίου εἰς τόν προμνησθέντα γάμον μετά τῶν μαθητῶν καί τῇ παρουσίᾳ τῆς Μητρός Αὐτοῦ, προσδίδει εἰς τόν χριστιανικόν γάμον ἰδιαιτέραν καί ἀπό τῆς ἀπόψεως αὐτῆς αἴγλην καί σημασίαν[43].

Μέ ἅπαντα τά μέ τόν ἰδιάζοντα τρόπον της εἰς τήν ἀνθρωπίνην συζυγίαν ἀναφερομένην βασικήν καινοδιαθηκικήν περικοπήν τῆς πρός Ἐφεσίους Ἐπιστολῆς (5, 22-33) ἐξαγόμενα, ὡς καί

41. Εἶναι πασιφανές ὅτι ὁ μυστηριακός χαρακτήρ τοῦ γάμου θεμελιοῦται τόσον ἐν τῇ Ἀνατολικῇ ὅσον καί ἐν τῇ Δυτικῇ Ἐκκλησίᾳ μέ τούς λόγους τῆς πρός Ἐφεσίους Ἐπιστολῆς τοῦ Ἀποστόλου Παύλου (5,31 ἑξ.,) κατά τούς ὁποίους ὁ γάμος ἀποτελεῖ ἀπεικόνισιν τοῦ μεγάλου μυστηρίου τῆς ἑνώσεως Χριστοῦ καί Ἐκκλησίας.

42. *Ἰω.* 2,1-11.

43. Βλ. καί ΙΩΑΝΝΟΥ ΟΡ. ΚΑΛΟΓΗΡΟΥ, *Μαρία ἡ ἀειπάρθενος Θεοτόκος κατά τήν Ὀρθόδοξον πίστιν*, Θεσσαλονίκη 1957, σελ. 7, ὑπ. 1 καί σελ. 157.

ἀπό ἕτερα ἐνταῦθα διερευνηθέντα καί ἀξιολογηθέντα ἁγιογραφικά, πατερικά, ἐκκλησιαστικά καί θεολογικά, κοινωνικά καί λοιπά συναφῆ στοιχεῖα, σχετιζόμενα μέ τήν ἀνθρωπίνην συζυγίαν, πιστεύομεν ὅτι ἐπιτυγχάνεται ὁ σκοπός τῆς προσπαθείας ἡμῶν, τοῦ γάμου σαφῶς διαφαινομένου, ὅτι ἀποτελεῖ ὑψηλόν δεδομένον διά τήν στήριξιν τῆς προσωπικῆς ὑπάρξεως καί κοινωνικῆς γενικώτερον ζωῆς καί ἀναπτύξεως θεοσυστάτου θεσμοῦ, ὡς ὑπερτίμου τῆς Ἐκκλησίας μυστηρίου μέ τήν μεγάλην καί ὑψίστην σημασίαν του εἰς τά τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς προνόμια καί ἀγαθά.

Τοῦτο προσεπιβεβαιοῖ ὁ ὑπό τοῦ Γρηγορίου Νύσσης χαρακτηρισμός τοῦ ἀνθρώπου, ὡς «θεοεικέλου χρήματος»[44], καί ὁ ἐπίσης ὑπό τοῦ Ἱεροῦ Χρυσοστόμου ἐπιχειρούμενος παραλληλισμός Ἁγίας Τριάδος καί οἰκογενείας, ἐν τῇ γαμικῇ ἑνώσει ἀποτελούντων εἰκόνα τοῦ Θεοῦ[45].

Κατακλείοντες τήν σύντομον ἀναφοράν ἡμῶν χρησιμοποιοῦμεν τό κείμενον ἀποσπάσματος ἀπό τό 5ον βιβλίον τοῦ ἔργου *Ἔλεγχος καί ἀνατροπή τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* τοῦ κατά τό δεύτερον ἥμισυ τοῦ 2ου μ.Χ. αἰῶνος ἀκμάσαντος Ἕλληνος τήν καταγωγήν, Εἰρηναίου Λουγδούνου.

Εἰς τό παρατιθέμενον κατωτέρω κείμενον ἐπιχειρεῖται σθεναρά ἀναίρεσις τῆς γνωστικῆς διαρχικῆς κακοδοξίας, ἥτις ἐξεδηλοῦτο κατά τήν τελευταίαν προχριστιανικήν ὡς καί τήν πρώτην μεταχριστιανικήν περίοδον εἰς τό φιλοσοφικόν καί θρησκευτικόν σύστημα τοῦ Γνωστικισμοῦ, ὑπεισελθοῦσα καί εἰς τήν χριστιανικήν κοσμοθεωρίαν.

Τό σύστημα τοῦτο ἐδέχετο, ὡς γνωστόν, ὅτι ἐν τῷ κόσμῳ ὑπάρχουν δύο ἄκρως ἀντίθετα μεταξύ των στοιχεῖα, τό πνεῦμα καί ἡ ὕλη. Ἡ κοσμοθεωρία αὕτη συνεπάγεται τήν ἀναγωγήν τοῦ πνεύματος εἰς τήν κατ' αὐτήν ἀρχήν τοῦ ἀγαθοῦ εἰς τόν «ἀγαθόν Θεόν» καί τῆς ὕλης εἰς τήν ἀρχήν τοῦ κακοῦ «τόν κακόν Θεόν». Οὕτω ὡς συνέπεια ἐνυπῆρχε εἰς τό σύστημα τοῦτο ἡ ἐκδοχή, κάθε φυσικοῦ εἰς τήν κτίσιν καί κάθε φυσικοῦ ὑλικοῦ εἰς τόν

44. Βλ. *Περί κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου,* 22, PG 44, 204D.
45. Βλ. *Εἰς Κολοσσαεῖς,* Ὁμιλία 12,5, PG 62,387.

ἄνθρωπον, ὡς κακῶν.

Ἡ ἀναίρεσις τῆς εἰς τόν χριστιανισμόν κατά πολλά ἐπί μέρους, συγγενῆ μεταξύ των, «συστήματα» παρουσιασθείσης γνωστικῆς αἱρέσεως, γίνεται κατά τό μᾶλλον ἤ ἧττον ἐκτενῶς εἰς τό ὡς ἄνω μνημονευθέν ἔργον τοῦ ἁγίου Εἰρηναίου. Τό ἐντελῶς, ὅμως, ἰδιαίτερον χαρακτηριστικόν εἰς τό παρατιθέμενον ἀπόσπασμα, εἶναι ὅτι δι' αὐτοῦ ἡ σφαλερά καί ἐν ταυτῷ, διαλυτική καί τελικῶς καταλυτική καί καταστροφική τῆς ἀνθρωπίνης ὀντότητος καί ὑποστάσεως αἱρετική διδασκαλία, καταπολεμεῖται καί ἀνατρέπεται κατά τό κεντρικόν καί οὐσιῶδες διαρχικόν στοιχεῖον αὐτῆς, ἀποτελεσματικῶς δέ διά τήν χριστιανικήν ἐκκλησιαστικήν και κοινωνικήν συνείδησιν, μέ ἀληθῶς πρωτότυπον, βασικόν διά τόν ὅλον τῆς χριστιανικῆς ὑποστάσεως, τρόπον.

Ἡ ἀναίρεσις τῆς βασικῆς γνωστικῆς διαρχικῆς ἰδέας γίνεται εἰς τό ἐν θέματι ἀπόσπασμα μέ τήν βοήθειαν τῆς θεμελιώδους χριστιανικῆς ἀληθείας, περί τῆς διά τοῦ λυτρωτικοῦ καί σωτηριώδους ἔργου τοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐνανθρωπήσαντος Υἱοῦ καί Λόγου τοῦ Θεοῦ, ἐπιτυγχανομένης διαρθρώσεως τῶν ἀνθρώπων κατά τήν ὁλοκληρωτικήν αὐτῶν πνευματικήν καί ὑλικήν ὀντότητα εἰς τό Σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Τό Σῶμα τοῦτο συνίσταται ἀπό τόν Ἴδιον τόν Χριστόν, ὡς τήν κεφαλήν του, καί ἀπό τούς μέ τήν πίστιν εἰς Αὐτόν καί τήν τήρησιν τῶν ἐντολῶν Του εἰς αὐτό περιλαμβανομένους διά τῶν μυστηρίων τῆς Ἐκκλησίας, ὀργανικῶς ὡς μέλη διαρθρουμένους πιστούς καί ἁγίους ἀνθρώπους[46].

Διά τῆς παραστάσεως ταύτης περιγράφεται καί ἀναδεικνύεται εἰς τό ἔργον της ἡ Ἐκκλησία, ὡς τελεία διαρθρωτική ἀναδόμησις ὁλοκλήρου τῆς μετά τοῦ θείου ἐν Χριστῷ ἔργου ἀνακαινιζομένης ἀρχικῆς θείας δημιουργίας, προερχομένης καί κατά τό ὑλικόν στοιχεῖον αὐτῆς ἀπό τήν μίαν καί μοναδικήν προαιώνιον ὑπαρκτικήν ἄκτιστον ἀρχήν, τόν Θεόν τῆς ἐν Χριστῷ Ἀποκαλύψεως, ὡς ἀγαθόν καί φιλάνθρωπον πάντοτε εἰς τάς πρός τόν κόσμον, πρός τήν δημιουργίαν Του ἐνεργείας Του ἐκδηλούμενον.

Ἡ διά τῆς Ἐκκλησίας ἔνταξις καί διάρθρωσις τῶν ἀνθρώπων

46. *Πρ.* 2,46. Βλ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΟΡ. ΚΑΛΟΓΗΡΟΥ, «Ἡ ὡς τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ», *ἔνθ' ἀνωτ.*, σελ. 287-309.

εἰς τό κατά τά ἀνωτέρω εἰς τήν ἱστορίαν τοῦ λοιποῦ ἀναγεννητικῶς ἐπενεργοῦν Σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ἐπιτυγχάνεται, κατά βασικήν καί ἀρχέγονον ἁγιογραφικήν, καινοδιαθηκικήν, πρωτοχριστιανικήν καί ἀρχαιοεκκλησιαστικήν, γνησίαν ἑπομένως καθολικήν καί ὀρθόδοξον, σωτηριολογικήν ἐξ ἐμπειρίας βεβαιότητα καί ἀντίστοιχον διακήρυξιν, μέ τήν θείαν εὐχαριστίαν ὡς τό κατ' ἐξοχήν παραγωγικόν μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας, τό ὁποῖον προϋποθέτει, φυσικῶς, τό ἀναγεννητικόν μυστήριον τοῦ βαπτίσματος.

Γίνεται, λοιπόν, ἡ ἔνταξις εἰς τήν Ἐκκλησίαν, ὡς ἡ εἰς τό Σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἔνταξις, διάρθρωσις καί ἀνάπτυξις τῶν ἀνθρώπων μετά τῆς ἐκ τῆς θείας ἀγάπης ἀφειδῶς προερχομένης καί ἐκ τῶν ἰδίων ἐπιμελῶς ἐπιδιωκομένης «ἐκθρέψεως» αὐτῶν διά τῶν ἀπό τήν κτίσιν λαμβανομένων στοιχείων, τοῦ *ἄρτου* καί τοῦ *οἴνου*.

Τά στοιχεῖα ταῦτα ἀποδεχόμενα τήν ὑπό τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐνεργουμένην ἐπέλευσιν ἐπ' αὐτῶν τῆς θείας χάριτος, τήν θείαν εὐλογίαν, κατά τήν δι' αὐτῶν τέλεσιν τῆς θείας Εὐχαριστίας εἰς τήν Ἐκκλησίαν, γίνονται σῶμα καί αἷμα τοῦ Χριστοῦ καί προσφέρουν τήν αἰώνιον θείαν ζωήν εἰς τούς ἐν πίστει, «ἐν ἀγαλλιάσει καί ἀφελότητι καρδίας»[47], μεταλαμβάνοντας αὐτῶν ἀνθρώπους.

Διά τοῦ τρόπου αὐτοῦ, ὡς καί διά τοῦ κηρύγματος, πραγματοποιεῖται, ἡ ἐπέκτασις καί διαιώνισις εἰς τήν ἱστορίαν τῆς σωτηριώδους θυσίας τοῦ Χριστοῦ ἐπί τοῦ Σταυροῦ καί τῆς προσφορᾶς ὑπό τοῦ ἰδίου, μέ τά στοιχεῖα ἀκριβῶς τοῦ ἄρτου καί τοῦ οἴνου, τῶν σωτηρίων ἐπενεργειῶν τῆς θυσίας αὐτῆς εἰς πάντας τούς ἀνθρώπους, διά τήν ἐπίτευξιν τῆς γενικῆς θείας κλήσεως, πρός σωτηρίαν καί αἰώνιον ζωήν.

Ἐπί τῆς βάσεως αὐτῆς στηριζόμενος, καταδεικνύει καί ὁ αὐθεντικός ἀρχαιοεκκλησιαστικός οἰκουμενικός πατήρ καί διδάσκαλος ἅγιος Εἰρηναῖος τήν δυνατότητα τελειωτικῆς αὐξήσεως τῆς ἀνθρωπίνης «σαρκός» εἰς τήν ἀνθρωπίνην ὀντότητα τοῦ «Πνεύματος» ἁρμονικῶς ἐκ θείας κατασκευῆς συμπεριλαμβανομένης καί δεκτικῆς ἑπομένως τῆς «δωρεᾶς τοῦ Θεοῦ» ἥτις «ἐστί

47. *Ἐφ.* 5,30.

ζωή αἰώνιος», καθισταμένης. Καί ἡ σάρξ τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁλοκληρωμένως ψυχοσωματικῶς ὑπό τοῦ Θεοῦ δημιουργηθείς καί ὁμοίως ὁλοκληρωμένως ἐν Χριστῷ ἀναδημιουργηθείς ἄνθρωπος, τονίζει ὁ αὐτός πατήρ, εἰς τόν κατά τῆς διαρχίας τοῦ Γνωστικισμοῦ ἀγῶνα του, τρέφεται μέ τό ὑπό τῆς φύσεως καί τῆς χάριτος προερχόμενον εὐχαριστιακόν σῶμα καί αἷμα τοῦ Χριστοῦ, καθιστάμενος διά τοῦ τρόπου αὐτοῦ μέλος τοῦ Σώματος τοῦ Χριστοῦ, παράγων πιστός καί δραστήριος εἰς τά ἔργα τῆς ἀγάπης, τῆς βασιλείας Αὐτοῦ, μέ ἐπίγειον καί οὐράνιον προαγωγικήν τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς ἀποστολήν, ἐπιδίωξιν καί ἐπίτευξιν.

Τήν ἀποφασιστικῶς καί λίαν καρποφόρως προαγωγικήν ἅμα δέ καί στηρικτικήν τῆς πλήρους καί ἀκεραίας ἀνθρωπίνης ὑπάρξεως ἀλήθειαν, στηρίζει ὁ ἐν θέματι ἱερός πατήρ χρησιμοποιῶν χωρίον τῆς πρός Ἐφεσίους Ἐπιστολῆς τοῦ ἀποστόλου Παύλου.

Ἡ περικοπή αὕτη ἀποτελεῖ τήν βιβλικήν, ἰδίᾳ δέ καινοδιαθηκικήν βάσιν τῆς ἀναγνωρίσεως τοῦ γάμου ὡς μυστηρίου τῆς Ἐκκλησίας, ἐντασσομένου εἰς τό γενικώτερον ἐν τῇ Ἱστορίᾳ πραγματοποιούμενον Μυστήριον τῆς εἰς τήν αὔξησιν καί τελείωσιν τοῦ ἀνθρώπου συντελούσης καί ἀποβλεπούσης θείας ἐνανθρωπήσεως.

Οὕτω δυνάμεθα νά δεχθῶμεν ὅτι εἰς τό ἐν λόγῳ κατά τῆς διαρχίας στρεφόμενον κείμενον περιλαμβάνεται (implicite) καί τό ἱερόν μυστήριον τοῦ γάμου, εἰς πεῖσμα τῶν αἱρετικῶν, οἱ ὁποῖοι ἐμφορούμενοι ἀπό διαρχικάς ἰδέας ἠρνοῦντο τήν ἀλήθειαν τῆς χριστιανικῆς ἀποκαλύψεως περί τῆς ἀξίας τῆς ἀνθρωπίνης «σαρκός» καί περί τῆς δυνατότητος τελειωτικῆς ἀναδείξεως αὐτῆς, καταπολεμοῦντες διά τοῦτο καί τόν γάμον, ὁ ὁποῖος πραγματοποιεῖ τήν ἀνάπτυξιν τοῦ ἀνθρώπου, ὡς γένους, ἀτόμου καί προσώπου καί συμβάλλει ἀποφασιστικῶς εἰς τήν πρός τήν τελείωσιν διαδικασίαν ὁλοκλήρου τῆς ἀνθρωπότητος.

Διά τόν λόγον αὐτόν ἐγένετο ἀρχικῶς ἡ ἱεροτελεστία τοῦ γάμου ἐντός τῶν πλαισίων τοῦ μυστηρίου τῆς θείας Εὐχαριστίας. Λείψανον τῆς πράξεως αὐτῆς παρέμεινεν ἡ προσφορά πρός τούς νεονύμφους ποτηρίου οἴνου, πρός ὑπόμνησιν πρός αὐτούς, ὅτι διά τήν στερέωσιν καί τήν εἰς ἐπίγεια καί οὐράνια ἀγαθά καρποφορίαν τῶν χαρίτων, οἱ ὁποῖαι ἐδόθησαν πρός αὐτούς διά τοῦ μυστηρίου τοῦ γάμου, πρέπει νά προέρχωνται οὗτοι ὡς μέλη τοῦ

Σώματος τοῦ Χριστοῦ καί εἰς τό «ποτήριον τῆς σωτηρίας» εἰς τήν κοινωνίαν δηλονότι σώματος καί αἵματος Χριστοῦ, ὡς εἰς τό κατ' ἐξοχήν ζωηφόρον καί ζωογόνον μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας, διά τήν πρός τήν κατεύθυνσιν τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ αὔξησιν καί τελείωσιν αὐτῶν.

Παραθέτομεν ἐν συνεχείᾳ τό προμνησθέν καί ἀναλυθέν κείμενον, ἔχον οὕτω. «Ἐπειδή μέλη αὐτοῦ ἐσμεν, καί διά τῆς κτίσεως τρεφόμεθα, τήν δέ κτίσιν ἡμῖν αὐτός παρέχει, τόν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλων καί βρέχων καθώς βούλεται (*Μτθ.* 5,45), τό ἀπό τῆς κτίσεως ποτήριον, αἷμα ἴδιον ὡμολόγησε, ἐξ οὗ τό ἡμέτερον δεύει (ρέει) αἷμα, καί τόν ἀπό τῆς κτίσεως ἄρτον ἴδιον σῶμα διαβεβαιώσατο, ἀφ' οὗ τά ἡμέτερα αὔξει σώματα. Ὁπότε οὖν καί τό κεκραμένον ποτήριον, καί ὁ γεγονώς ἄρτος ἐπιδέχεται τόν λόγον τοῦ Θεοῦ, καί γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ, ἐκ τούτων δέ αὔξει καί συνίσταται ἡ τῆς σαρκός ἡμῶν ὑπόστασις· πῶς δεκτικήν μή εἶναι λέγουσι τήν σάρκα τῆς δωρεᾶς τοῦ Θεοῦ, ἥτις ἐστί ζωή αἰώνιος, τήν ἀπό τοῦ σώματος καί αἵματος τοῦ Κυρίου τρεφομένην καί μέλος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν; Καθώς ὁ μακάριος Παῦλός φησιν, ἐν τῇ πρός Ἐφεσίους ἐπιστολῇ· "ὅτι μέλη ἐσμέν τοῦ σώματος, ἐκ τῆς σαρκός αὐτοῦ αὐτοῦ καί ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ" (*Ἐφεσ.* 5,30) οὐ περί πνευματικοῦ τινος καί ἀοράτου ἀνθρώπου λέγων ταῦτα· "τό γάρ πνεῦμα οὔτε ὀστέα, οὔτε σάρκα ἔχει" (*Λουκ.* 24,39), ἀλλά τῆς κατά τόν ἀληθινόν ἄνθρωπον οἰκονομίας, τῆς ἐκ σαρκός καί νεύρων, καί ὀστέων συνεστώσης· ἥτις καί ἐκ τοῦ ποτηρίου αὐτοῦ, ὅ ἐστι τό αἷμα αὐτοῦ, τρέφεται καί ἐκ τοῦ ἄρτου, ὅ ἐστι τό σῶμα αὐτοῦ, αὔξεται. Καί ὅνπερ τρόπον τό ξύλον τῆς ἀμπέλου κλιθέν εἰς τήν γῆν τῷ ἰδίῳ καιρῷ ἐκαρποφόρησε, καί ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσών εἰς τήν γῆν, καί διαλυθείς πολλοστός ἐγέρθη διά τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ, τοῦ συνέχοντος τά πάντα ἔπειτα δέ διά τῆς σοφίας τοῦ Θεοῦ εἰς χρῆσιν ἐλθόντα ἀνθρώπων καί προσλαμβανόμενα τόν λόγον τοῦ Θεοῦ, εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστί σῶμα καί αἷμα Χριστοῦ· οὕτω καί τά ἡμέτερα σώματα ἐξ αὐτῆς τρεφόμενα καί τιθέντα εἰς τήν γῆν, καί διαλυθέντα ἐν αὐτῇ, ἀναστήσεται ἐν τῷ ἰδίῳ καιρῷ, τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ, τήν ἔγερσιν αὐτοῖς χαριζομένου, εἰς δόξαν Θεοῦ καί Πατρός· ὅς ὄντως τῷ θνητῷ τήν ἀθανασίαν περιποιεῖ, καί τῷ φθαρτῷ τήν ἀφθαρσίαν προχαρίζεται, ὅτι

“δύναμις τοῦ Θεοῦ ἐν ἀσθενείᾳ τελειοῦται” (Β΄ Κορ. 12,9), ἵνα μή ὡς ἐξ ἡμῶν αὐτῶν ἔχοντες τήν ζωήν, φυσηθῶμεν, καί ἀπαρθῶμέν ποτε κατά τοῦ Θεοῦ, ἀχάριστον ἔννοιαν ἀναλαβόντες πείρᾳ δέ μαθόντες, ὅτι ἐκ τῆς ἐκείνου ὑπεροχῆς, οὐκ ἐκ τῆς ἡμετέρας φύσεως, τήν ἀεί παραμονήν ἔχομεν, μήτε τήν ἡμετέραν φύσιν ἀγνοήσωμεν· ἀλλ᾽ ἴδωμεν, τί ὁ Θεός δύναται, καί τί ἄνθρωπος εὐεργετεῖται· και μή σφαλῶμέν ποτε τῆς ἀληθοῦς περί τῶν ὄντων, ὡς ἔστιν ὑπολήψεως, τουτέστι, Θεοῦ τε καί ἀνθρώπων. Μήτε, γάρ, καθώς προείπομεν καί διά τοῦτο ἠνέσχετο ὁ Θεός τήν εἰς τήν γῆν ἡμῶν ἀνάλυσιν, ὅπως παντοίως παιδευθέντες, ἐν πᾶσιν εἰς τό μέλλον ὦμεν ἀκριβεῖς, μήτε Θεόν, μήτε ἑαυτούς ἀγνοοῦντες;»[48].

48. *ΒΕΠ,* τόμ. 5, Ἀθῆναι 1955, σελ. 160-161.

Βαρβατσούλια Γεωργίου,
Θεολόγου, Δρ. Ποιμαντικῆς Ψυχολογίας

Ἡ θεολογική προοπτική τῆς φιλαυτίας κατά τόν Ἅγιο Μάξιμο τόν Ὁμολογητή καί τά παράγωγά της[1]

Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τονίζει τήν ἄποψη ὅτι ἡ ἀποξένωση ἑνός ἀνθρώπου ἀπό τό Θεό φέρνει, ὡς ἀποτέλεσμα, χαρακτηριστικά πτώσεως. Ἡ πτώση ἀντιπροσωπεύει γιά τόν ἱερό πατέρα τήν ἀπώλεια τῆς θείας εἰκόνας στόν ἄνθρωπο, καί τήν ἐσφαλμένη προσκόλληση αὐτοῦ σέ καταστάσεις πού ὁμοιάζουν μέ ἄλογες ἐκδηλώσεις. Ἡ πτώση δημιουργεῖ κατά τόν ἅγιο, ὅλα ἐκεῖνα τά καταστροφικά ἀποτελέσματα τῶν παθῶν, τά ὁποῖα αἰτιολογοῦν τήν μή πνευματική ὁλοκλήρωση σέ κάποιον. Γιά τόν ἱερό πατέρα, τά πάθη ἀποκαλύπτουν ὅ,τι ὑφίσταται ὡς μή πλῆρες στόν ἄνθρωπο καί ὅ,τι γεννᾶ ἀτελεῖς συμπεριφορές καί ἐμπειρίες.

Ὅλα τά χαρακτηριστικά τῆς πτώσεως προσεγγίζονται ἀπό τόν ἅγιο Μάξιμο ὡς καταστροφικές καί διαταρακτικές ἀποκλίσεις τοῦ σωτηριολογικοῦ σχεδίου τοῦ Θεοῦ γιά τή σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ ἱερός πατήρ ἐξέτασε λεπτομερῶς ὅλες τίς παθολογικές ἐμπειρίες, καί τόνισε τούς παράγοντες πού εὐνοοῦν τή δημιουργία τους. Οἱ κύριες προϋποθέσεις πού τροφοδοτοῦν τήν

1. Ἡ παροῦσα ἐργασία ἀποτελεῖ μετάφραση και ἀνάτυπο μέρος τῆς διατριβῆς πού ἐξεπόνησα στό Πανεπιστήμιο τοῦ Ντάραμ-Durham, Ἀγγλίας-England. Ὁ τίτλος της ἔχει ὡς ἐξῆς: *Ἡ θεολογική προοπτική τῆς φιλαυτίας κατά τόν Ἅγιο Μάξιμο τόν Ὁμολογητή καί τά παράγωγά της.*

ὕπαρξη τῶν παθῶν, εἶναι κατά τόν ἅγιο Μάξιμο, οἱ ἔννοιες *ἡδονή-ὀδύνη*. Ἡ *ἡδονή* παρουσιάζεται ἀπό τόν ἱερό πατέρα νά ἕλκει τόν ἄνθρωπο πρός ἱκανοποίηση, ἐνῶ ἡ *ὀδύνη* συνιστᾶ ἐκεῖνο τό χαρακτηριστικό, κατά τό ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος συγκρατεῖται ἐκτός ἐμπειριῶν ἱκανοποίησης. Ἡ ἀνθρώπινη ὕπαρξη ἐντός τῶν ὁρίων τῆς πτώσεως ἐκδηλώνει σημαντικές ψυχολογικές ἀδυναμίες καί δυσλειτουργίες ἀποδεικνύοντας ὅτι πολλές λειουργικές διαταραχές ἐπισυμβαίνουν τοῦ ἑαυτοῦ.

Ἡ *φιλαυτία* κατά τόν Μάξιμο συνιστᾶ τόν δημιουργό κάθε ἀπρόσωπου χαρακτῆρα τοῦ ψυχοσωματικοῦ ἀνθρώπου, καί προξενεῖ τάσεις ἀποξένωσης ἀπό τό Θεό καί ἀπό τόν συνάνθρωπο. Ἡ φιλαυτία θεωρεῖται ἀπό τόν ἱερό πατέρα ὄχι μόνο ὡς πάθος ἐπιφέρον ἐν ἑαυτῷ ἁμαρτωλό περιεχόμενο, ἀλλά καί ὡς ἡ ἱκανότητα πού καθιστᾶ τόν ἄνθρωπο ἀνίκανο νά ἐπιλέγει τήν ὁδό τῆς προσωπικῆς του τελείωσης.

Κατά τόν ἱερό πατέρα,λοπόν, ἡ κατανόηση τῆς πτώσεως ἀφορμᾶται ἐκ τῆς φιλαυτίας, ἡ ὁποία καί βρίσκεται στό κέντρο τοῦ πνευματικοῦ ἀποπροσανατολισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Κατ' αὐτόν, δέν ὑφίσταται ἄλλο αἴτιο πνευματικῆς ἀδυναμίας, ἤ φθορᾶς γιά τόν ἄνθρωπο, πέραν αὐτῆς τῆς φιλαυτίας. Μποροῦμε νά ὑποθέσουμε ὅτι γιά τόν ἱερό πατέρα αὐτό τό πάθος ἀντιπροσωπεύει τό μαγνητικό πόλο κάθε ἀνισορροπιστικῆς συμπεριφορᾶς τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς. Ὁ Μάξιμος ἐπιμένει στήν ἀνάλυση αὐτοῦ τοῦ πάθους, διότι ἀπό τή φιλαυτία ἐκπορεύονται ὅλες οἱ ἄλλες ἐκφράσεις τῆς ἀνθρώπινης πτώσεως.

Ἡ διδασκαλία του εἶναι πλήρης ἀναφορῶν πού χαρακτηρίζουν αὐτό τό πάθος. Ἡ φιλαυτία ἐπηρεάζει τήν ψυχή κάποιου καί τήν κατατρώγει ὡς βάσανο. Ἡ φιλαυτία ἐμπεριέχει ἐκείνη τήν ἀντίρροπη συμπεριφορά πού στρέφεται ἐναντίον τῶν ψυχοπνευματικῶν ἱκανοτήτων τοῦ ἀνθρώπου καί συνδέει τή δραστηριότητά της μέ πάθη πού ἀναφύονται ἐξ αὐτῆς. Σύμφωνα μέ τόν ἅγιο Μάξιμο, τό πάθος αὐτό συναντᾶ τίς ἀπαρχές του στήν ἀνυπακοή τοῦ πρώτου ζευγαριοῦ τοῦ Ἀδάμ καί τῆς Εὔας. Θεωρεῖται ὡς ὁ κύριος λόγος τῆς ἀνθρωπίνης θνητότητας, καί λειτουργεῖ πάντοτε ὡς τό κατεξοχήν χαρακτηριστικό τῶν παρά φύσιν καταστάσεων τοῦ ἀνθρώπου, τείνοντας νά καταστρέφει τελειωτικά, κάθε ὑγιές καί, ὁλοκληρωμένα, ψυχοπνευματικό καί ψυχο-

σωματικό ἀνοσοποιητικό σύστημα τοῦ ἑαυτοῦ.

Ἡ φιλαυτία δέν εἶναι μόνο ἕνα χαρακτηριστικό τῆς ἀνθρώπινης φύσης πού ἐκφράζει στοιχεῖα παθολογίας. Εἶναι τό πάθος τό ὁποῖο πρωταρχικά ἐκθέτει μία νοσηρή ἐξάρτηση σέ κάποιον, μέ καταστροφικά καί μοιραῖα ἀποτελέσματα. Δεύτερον, μπορεῖ νά προκύψει καί ἀπό τά παράγωγά της, ἐνῶ τρίτον, χαρακτηρίζεται ἀπό τήν ἀπληστία της νά συντρίβει τόν ἄνθρωποι ἐκ τῶν ἔσω, σάν νά πρόκειται γιά ἠλεκτρική ἐκκένωση, προκαλώντας, κατά συνέπεια, ἀνεπανόρθωτες ἀπώλειες.

Ἀρχικά, λοιπόν, ὁ ἅγιος Μάξιμος θεωρεῖ ὅτι *ἡ φιλαυτία εἶναι ἡ ἐμπαθής, καί παράλογη ἀγάπη κάποιου γιά τό σῶμα του*. Τό ἀντίθετό της εἶναι ἡ ἀγάπη καί ἡ ἐγκράτεια. Ὁ ἄνθρωπος πού διακατέχεται ἀπό τή φιλαυτία, ἔχει ὅλα τά πάθη[2]. Ἡ ὁλοκλήρωση ὅλων τῶν παθῶν βρίσκει τήν ἀνταπόκρισή της στήν ὑπερηφάνεια. Ὅποιος ἐξαφανίσει τή φιλαυτία, ἐξαφανίζει τήν ἴδια στιγμή ὅλα τά πάθη πού προέρχονται ἀπ' αὐτή[3].

Τό πάθος τῆς φιλαυτίας δέν συνιστᾶ γιά τόν ἅγιο Μάξιμο μία ἁπλή παθογενή διαδικασία. Ἀνακρίνεται ἀπό τόν ἱερό πατέρα ὡς ἡ κορυφαία βαθμίδα ἐκδήλωσης ἀνωμαλίας ἑνός ἀνθρώπου. Ἡ φιλαυτία ἐκδηλώνει τό πάθος πού οἰκοδομεῖται ἐσωτερικά, δυνάμει ὅλων τῶν διαδικασιῶν ἁμαρτωλότητος οἱ ὁποῖες καί πλήγουν τήν ἀνθρώπινη ὕπαρξη. Ἡ φιλαυτία διατυμπανίζει τή διάθεση κάποιου νά ἐμμένει προσκολλημένος σέ ἐναλλλακτικότητες πού, ἐν πρώτοις, τείνουν ἐναντίον τοῦ ἐνδιαφέροντος τοῦ ἑαυτοῦ καί, δεύτερον, ἐναντίον ἄλλων. Κατά τή γνώμη μου, ἡ πνευματική ἀστάθεια, προκύπτουσα ἐκ τῆς ἐξάσκησης τῆς φιλαυτίας, ἀντιβαίνει τῆς ἔννοιας τῆς ἐλευθερίας. Πέραν τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ ἱερός πατήρ δέν ἀναφέρεται συγκεκριμένα σ' αὐτό, νομίζω ὅτι τό ὑπονοεῖ ὅταν θεωρεῖ τήν φιλαυτία ὡς τόν ἀντίπαλο πόλο τῆς ἐγκράτειας. Ὑποθέτει, λοιπόν, ὅτι, ὅσο γνωρίζουμε ὅτι ἡ ἐγκράτεια ὑποδαυλίζει τήν ἀντίσταση κατά τῶν παθῶν καί

2. Φιλαυτία ἐστιν ἡ πρός τό σῶμα ἐμπαθής καί ἄλογος φιλία, ᾗ ἀντίκειται ἀγάπη καί ἐγκράτεια. Ὁ ἔχων τήν φιλαυτίαν, δῆλον ὅτι ἔχει πάντα τά πάθη. *Κεφάλαια περί ἀγάπης 3,8.*

3. Ἀρχή μέν τῶν παθῶν, ἡ φιλαυτία, τέλος δέ, ἡ ὑπερηφανία. Φιλαυτία δέ ἐστιν, ἡ πρός τό σῶμα ἄλογος φιλία. Ὁ ταύτην ἐκκόψας, συνέκοψε πάντα τά πάθη τά ἐξ αὐτῆς. *Ὅπ.π. 57.*

συνεπῶς τήν αὐτοσυγκράτηση ἔναντι παθολογικῶν καταστάσεων, σημαίνει ὅτι ἡ ἐγκράτεια χαρακτηρίζεται ἀπό τήν ἐλευθερία νά μή ἐμπλέκεται σέ πάθη, ἀλλά νά οἰκοδομεῖ τήν ἀντίσταση τοῦ ἀνθρώπου ἐναντίον τῆς ἁμαρτίας καί τῶν παθῶν. Ἐπειδή, ὅποτε ἡ ἐγκράτεια ἐξασκεῖται, ἡ φιλαυτία δέν δραστηριοποιεῖται, καί ὁ ἄνθρωπος αἰσθάνεται ἐλεύθερος ἀπό τή δουλεία τῆς πεπτωκυΐας φύσης του.

Ἡ *ἡδονή*, ὁ ἅγιος Μάξιμος ὑπονοεῖ, ἀποδεικνύεται ὡς μία τῶν κυρίων ἐκφράσεων τῆς φιλαυτίας. Ἀναπτύσσεται βαθμιαῖα καί προκαλεῖ στόν ἄνθρωπο ἀνεπανόρθωτη ἐσωτερική ἀναστάτωση. Ὅσο κάποιος διεγείρεται ἀπό τήν αἰσθησιακή ἀπόλαυση τῶν ὑλικῶν πραγμάτων, τόσο βιώνει ὅτι ἡ φιλαυτία ἀποτελεῖ ἀποκύημα αὐτοῦ τοῦ πράγματος. Τότε, ὅσο κάποιος ὑποθάλπει μέ ἄγχος τήν ἐπιθυμία τῆς φιλαυτίας, τόσο μηχανεύεται μεθόδους πρόκλησης τῆς ἡδονῆς, ἡ ὁποία καί εἶναι ταυτόχρονα *φιλαυτία, γέννημά της, καί σκοπός της*[4].

Ἡ ἡδονή συνδέεται ἐπίσης στενά μέ τά *πάθη*, ὅπως ἐπίσης καί μέ τήν ἰδέα τοῦ *παρά φύσιν*[5]. *Ἡ φιλαυτία εἶναι ὁ ἔρως πρός τόν ἐρώμενον καί ἐγωισμός*[6].

4. Ὅσον δέ ταύτης (τῆς τῶν γνωσθέντων ὑλικῶν αἰσθητικῆς ἀπολαύσεως) ἐνεφορεῖτο, τοσοῦτον τῆς ἐκ ταύτης γεννωμένης φιλαυτίας ἐξῆπτε τόν ἔρωτα. ὅσον δέ πεφροντισμένως περιεποιεῖτο τῆς φιλαυτίας τόν ἔρωτα, τοσοῦτον τῆς ἡδονῆς, ὡς τῆς φιλαυτίας οὔσης καί γεννήματος καί τέλους, πολλούς ἐπενόει τρόπους συστάσεως. *Πρός Θαλάσσιον, προλεγόμενα, 1, 253D.* Πρβλ. Walther Voelker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens, Franz Steiner Verlag,* Wiesbaden 1965, p. 114.

5. *Ὅπ. π.* Voelker, σ. 111.

6. Hans Urs von Balthasar, Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenners, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, σ. 181. Παράβαλε ἐπίσης τό ἔργο τοῦ Iréneé Hausherr γιά τή φιλαυτία Philautie. *De la tendresse pour soi a la charité sel´on Sant Maxime le Confesseur, Orientalia Christiana Analecta 137,* Rome 1952. Ὁ ἅγιος Μάξιμος χρησιμοποιεῖ δύο διαφορετικούς τύπους γιά τήν φιλαυτία. Τήν αὐταρέσκεια, πού εἶναι ἡ ἀδύνατη ἔκφραση, ἐφαρμόσιμη στό θυμικό μέρος τῆς ψυχῆς καί στήν ἐγωϊστική διάθεση, ἐν σχέσει πρός τόν πλησίον ἐνῶ ἡ φιλαυτία ἐφαρμόζεται ἐπακριβῶς στό ἐπιθυμητικό μέρος τῆς ψυχῆς, στόν ἄνθρωπο, καί τή σχέση του μέ τό Θεό. Ἐπ' αὐτοῦ βλέπε, Lars Thunberg, *Man and the XCosmos, Saint Vladimi Seminary Press,* Chestwooed-New York 1985, σ. 96.

Ὁ ἅγιος Μάξιμος δέν διστάζει νά ἀποκαλύπει κάθε στιγμή τήν ἐπικίνδυνη ἐπιρροή αὐτοῦ τοῦ πάθους, ἐνῶ συνεχῶς ἐπαναλαμβάνει ὅτι ἡ φιλαυτία, ὅπως συχνά ἔχει εἰπωθεῖ, εἶναι ἡ αἰτία κάθε ἐμπαθῶν λογισμῶν. Διότι ἀπ' αὐτούς *παράγονται οἱ τρεῖς γενικοί λογισμοί τῆς ἐπιθυμίας. Δηλ. ἡ γαστριμαργία, ἡ φιλαργυρία, καί ἡ κενοδοξία*[7].

Σημαντική σπουδαιότητα γιά τήν ἐξέταση τῆς φιλαυτίας, σύμφωνα μέ τόν ἅγιο Μάξιμο, μπορεῖ νά βρεθεῖ στήν ἀνάλυσή του, πῶς ἡ φιλαυτία ἕλκει τή γενεαλογία της; Ἡ γενεαλογία τῆς φιλαυτίας κατά τόν ἅγιο Μάξιμο, ξεκινᾶ ἀπό τόν παράδεισο, ὅπου τόν ἄνθρωπο τόν ἐκμεταλεύθηκε ὁ διάβολος, καί ἐξέφρασε μία ἄπιστη καί ἀδικαιολόγητη συμπεριφορά, ἀντίθετη πρός τό Θεό. Γιά τόν ἱερό πατέρα, αὐτό ἐπισυνέβη ἐξαιτίας τοῦ πάθους τῆς φιλαυτίας, τὀ ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος βίωσε, τό χρησιμοποίησε, καί στράφηκε κατά τοῦ δημιουργοῦ του. Κατά τή γνώμη μου, αὐτό εἶναι τό σημεῖο ὅπου ἡ γενεαλογία τῆς φιλαυτία ξεκινᾶ. Διά τῆς φιλαυτίας, ὁ ἅγιος Μάξιμος συνεχίζει, ὁ ἄνθρωπος διέστρεψε κάθε ἱερό, ἠθικό, καί σημαντικό, σέ ποιότητα, δῶρο πού δόθηκε ἀπό τό Θεό. Τό ἀποτέλεσμα τῆς ἀπιστίας πρός τό Θεό ἦρθε κατά τόν ἅγιο Μάξιμο, ὅταν ὁ πονηρός τόν ἔπεισε νά στρέψει τή συμπεριφορά του κατά τῆς φύσης του, δηλ. κατά τῶν στοιχείων πού φανερώνουν τήν παρουσία τοῦ Θεοῦ στή ζωή του, καί ἔτσι, συνεχίζει, ἀπό τότε καί πέρα, νά ἐνθαρρύνει τήν ὕπαρξή του ὄχι μέ τήν παρουσία οὗ Θεοῦ, ἀλλά μέ τή φιλαυτία. Μετά αὐτοῦ τοῦ σημείου, ἔρχονται οἱ ἀπόψεις τοῦ ἁγίου Μαξίμου πού θεωρεῖ ὅτι, διασυνδέονται μέ τή γενεαλογία τῆς φιλαυτίας.

Ὑπάρχουν τρία μεγάλα, προπατορικά κακά ἐκ τῶν ὁποίων ὅλα τά ἄλλα κακά γεννῶνται· καί ἐννοῶ τήν ἄγνοια, τή φιλαυτία καί τήν τυραννία. Αὐτά ἀλληλοεξαρτῶνται καί ἀλληλοσυνδέονται μεταξύ τους. Ὁ ἅγιος Μάξιμος, συνεπῶς, ἐξετάζει τή φιλαυτία σέ σύνδεση μέ δύο ἄλλες ἐκφράσεις· *τήν ἔκφραση τῆς*

7. Ἡ φιλαυτία ὡς πολλάκις εἴρηται πάντων τῶν ἐμπαθῶν λογισμῶν αἰτία καθίσταται. Ἐκ γάρ ταύτης γεννῶνται οἱ τρεῖς γενικώτατοι τῆς ἐπιθυμίας λογισμοί· ὁ τῆς γαστριμαργίας, καί ὁ τῆς φιλαργυρίας καί τῆς κενοδοξίας. *Περί Ἀγάπης, 3,56.*

ἄγνοιας καί τήν ἔκφραση τῆς τυραννίας. Διαβλέπει τήν φιλαυτία ὡς τό ἐπίκεντρο αὐτῶν τῶν ἐκφράσεων καί κατ' ἀκολουθίαν τήν τοποθετεῖ στό μέσο τῆς σχέσης τους, ὑπονοῶντας ὅτι ἡ φιλαυτία συνιστᾶ τόν ἀρνητικό ἀντιρροπιστικό παράγοντα γιά τόν ἐσωτερικό ἀποπροσανατολισμό τοῦ ἀνθρώπου. Μέσω αὐτῶν τῶν τριῶν θεωρήσεων, παρατηροῦμε τόν ἱερό πατέρα νά τοποθετεῖ τήν ἀνθρωπολογία του σέ κάποιο καινούργιο ψυχολογικό πλαίσιο τό ὁποῖο καί διευκρινίζει τό φαινόμενο τῆς φιλαυτίας περισσότερο, ἐνῶ ἐκφράζει τή βαρύτητά της ἐντός μίας εὐρυτέρας θεωρητικῆς δομῆς. Σ' αὐτή τήν εὐρύτερη θεωρητική δομή, ὁ ἅγιος Μάξιμος ἀνακρίνει τή φιλαυτία ὡς ἕνα καθαρό ψυχολογικό ὅρο, ὁ ὁποῖος καί ἔχει δεσμούς μέ ἀπόψεις πού ἐκδηλώνουν ἱκανή ψυχοπνευματική προσκόλληση σέ διαδικασίες πού περιπλέκουν τόν ἀγῶνα τοῦ ἀνθρώπου ἐναντίον τῶν ἐγωϊστικῶν ἐμπειριῶν του[8].

Ἡ φιλαυτία ἐξωθεῖ τόν ἄνθρωπο σέ ἀκρότητες, διότι ἐννοεῖ νά ἱκανοποιεῖ τίς αἰσθησιακές του τάσεις[9]. *Εἶναι βέβαιο ὅτι ἡ φιλαυτία διαμερισματοποιεῖ τήν ἀνθρώπινη φύση σέ πολλά μέρη*[10]. Τέτοιου εἴδους διαμερισματοποιήσεις ὑποθάλπουν τήν

8. Ἡ παράγραφος αὐτή ἀνήκει στήν Ἐπιστολή 2, PG91, 396Δ-397Α. Ἔχω παραφράσει τήν ὑποσημείωση, ἐκτός τοῦ μέρους τῆς πλαγίας γραφῆς. Τό κείμενο ὁλόκληρο ἔχει ὡς ἑξῆς· Ἐπειδή γάρ κατ' ἀρχάς τόν ἄνθρωπον ὁ ἀπατήσας διάβολος, δόλῳ κακούργως μεμηχανημένῳ διά φιλαυτίας, καθ' ἡδονῆς προσβολήν ἀπατήσας, Θεοῦ καί ἀλλήλων ἡμᾶς κατά τήν γνώμην διέστησε, τό δέ εὐθές διατρέψας, καί τήν φύσιν κατά τόν τρόπον τοῦτον μερίσας, κατέτεμεν εἰς πολλάς δόξας καί φαντασίας, καί τήν ἐφ' ἑκάστῳ κακῷ μέθοδόν τε και εὕρεσιν τῷ χρόνῳ νόμον κατέστησε, ταῖς ἡμῶν πρός τοῦτο δυνάμεσι συγχρησάμενος, καί πονηρόν πρός διαμονήν τοῦ κακοῦ τοῖς πᾶσιν ἐνθέμενος ἔρεισμα, τό κατά τήν γνώμην ἀσύμβατον· ἀφ' οὗ τόν ἄνθρωπον ἅπαξ τῆς κατά φύσιν κινήσεως τραπῆναι παρέπεισε, καί πρός τό κεκωλυμένον ἀπό τοῦ ἐπιτετραμμένου κινῆσαι τήν ὄρεξιν, *καί τρία τά μέγιστα καί ἀρχαῖα κακά, καί πάσης ἁπλῶς εἰπεῖν κακίας γεννητικά ἑαυτῷ ὑποστήσασθαι· ἄγνοιαν, φημί, καί φιλαυτίαν, καί τυραννίδα, ἀλλήλων ἐξηρτημένας, καί ἀλλήλων συνισταμένας.*

9. Lars Thunberg, *Man and the Cosmos,* σ. 57.

10. Ἡ τῶν ἀνθρώπων φιλαυτία... εἰς πολλάς μοίρας τήν μίαν φύσιν εἰς πολλάς δόξας καί φαντασίας κατέτεμεν. PG90, 1196A, *Ἄλλα κεφάλαια 1, 46.*

ἑνότητα τῆς προσωπικόητας, ὑποδουλώνοντάς την σέ ἐγωκενρικές καί οἰητικές ἐκφράσεις.

Ἡ φιλαυτία προκύπτει ἀπό τήν ἔλλειψη γνώσης τοῦ θείου[11]. Ἡ ἄγνοια ἐννοεῖται ὡς ἡ καταναγκαστική ἔλλειψη ἀρετῆς· κατ' ἐπέκταση, διάβρωση τῆς ζωῆς, καί φυσικά, φιλαυτία καί ὄχι ἀγάπη γιά τό Θεό[12]. Ὁ ἅγιος Μάξιμος συνδέει τήν ἄγνοια τοῦ Θεοῦ μέ τήν εἰδωλοποίηση τῆς δημιουργίας καί σέ μία δύσκολη, μά, σημαντική ἀναφορά του στίς *Ἐρωτήσεις πρός Θαλάσσιον* μᾶς σημειώνει πῶς τέτοια εἰδωλολατρία μέ προεκτάσεις στή δημιουργία, ἐπισυνδέεται στενά μέ τή φιλαυτία, ἡ ὁποία καί τελικά ὁδηγεῖ στήν *τροχοπέδη τῆς ἡδονῆς*[13].

Εἶναι σημαντικό τό ὅτι ὁ ἱερός πατήρ θεωρεῖ τήν ἄγνοια τοῦ Θεοῦ, ὅτι ὁδηγεῖ σέ εἰδωλοποίηση τῆς φύσεως. Ἐπερχόμενη διαδικασίας αὐτῆς τῆς εἰδωλολατρίας ἔναντι τῆς φύσεως, ἀποτελεῖ ἡ ἐγκαθίσταση τῆς φιλαυτίας στόν κόσμο. Μέσω τῆς *ἡδονῆς* ὁ ἄνθρωπος προσπαθεῖ τή συζυγία του μέ τά πάθη, χωρίς νά τά ἀπορρίπτει, ἐνῶ διά μέσου τῆς *ὀδύνης* βιώνει τό φόβο ποῦ ἐμφανίζεται ὅταν αὐτά τά πάθη δέν ἐξυπηρετοῦνται ἤ δέν ἐξασκῶνται ἀπό τόν ἄνθρωπο· κι ἔτσι μέσω αὐτοῦ ἐπιδιώκει τήν συνέχιση τῆς συζυγίας μέ τά πάθη ὡς ἄμεση, δηλ. ὡς μία

11. Ἐκ γάρ τῆς περί Θεοῦ ἀγνοίας ἡ φιλαυτία. PG91,397A· *Σχόλια 2,221*

12. Νικολάου Ματσούκα, *Κόσμος, ἄνθρωπος, κοινωνία κατά τόν Μάξιμο Ὁμολογητή,* ἐκδόσεις Γρηγόρη, Ἀθήνα 1980, σσ. 257-258.

13. Ἡ περί Θεόν ἄγνοια, τήν κτίσιν ἐθεοποίησεν· ἧς ὑπάρχει λατρεία σαφής, ἡ κατά τό σῶμα τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων φιλαυτία· περί ἥν ἐστιν ὥσπερ τις μικτή γνῶσις, ἡ τῆς ἡδονῆς πεῖρα καί τῆς ὀδύνης· δι' ἅς ἡ πᾶσα τῶν κακῶν ἐπεισήχθη τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων ἰλύς, διαφόρως τε και ποικίλως, καί οὐκ ἄν τις ἐφίκοιτο λόγος, πολυμόρφως συνισταμένη, καθόσον ἕκαστος τῶν τῆς ἀνθρωπίνης μετειληφότων φύσεως, κατά τό ποσόν τε καί ποιόν ἐν ἑαυτῷ ζῶσαν ἔχει καί πράττουσαν τήν περί τό φαινόμενον αὐτοῦ μέρος· λέγω δέ τό σῶμα, φιλίαν, ἀναγκάζουσαν αὐτόν δουλοπρεπῶς, διά τε τήν ἐπιθυμίαν τῆς ἡδονῆς, καί τόν φόβον τῆς ὀδύνης· πολλάς ἰδέας ἐπινοῆσαι παθῶν, καθώς ἅ τε καιροί συμπίπτουσι καί τά πράγματα, καί ὁ τῶν τοιούτων ἐπιδέχεται τρόπος· ἐφ' ᾧ τήν μέν ἡδονήν ἑλεῖν δυνηθῆναι διαπαν-τός πρός συμβίωσιν· τῆς ὀδύνης δέ παντελῶς ἀνέπαφον διαμεῖναι, τό ἀμήχανον ἐπιτηδεύειν διδάσκουσαν, καί εἰς πέρας κατά σκοπόν ἐλθεῖν μή δυνάμενον, PG90,260A, *Πρός Θαλάσσιον,*

κατάσταση πού θά διαιωνίζεται εἰς τό διηνεκές.

Μία ἐπεξήγηση πού παρέχεται ἀπό τόν ἅγιο Μάξιμο ἐν ἀναφορᾷ τῆς ἐρωτήσεως πού διατυπώθηκε παραπάνω γιατί κάποιος μπορεῖ νά θεοποιεῖ τή δημιουργία, εἶναι ἡ ἀκόλουθη. *Κάποιος δέν μπορεῖ νά λατρεύει τή φύση χωρίς νά ἐπιδεικνύει ἐνδιαφέρον γιά τό σῶμα του· ὅπως ἀκριβῶς κάποιος δέν μπορεῖ νά λατρεύει τό Θεό, χωρίς νά καθαρίζει τήν ψυχή του μέσω τῶν ἀρετῶν. Ἔτσι ὁ ἄνθρωπος ἐπιτελεῖ διεφθαρμένη λατρεία ἐν σχέσει μέ τό σῶμα του καί κατά συνέπεια καταντᾶ φίλαυτος ἔχοντας δραστηριοποιήσει τήν ἡδονή καί τήν ὀδύνη συνεχῶς. Τρέφεται λοιπόν αἰωνίως ἀπό τό δένδρο τῆς ἀνυπακοῆς, δηλ. ἀπό τό δένδρο τοῦ καλοῦ καί τοῦ κακοῦ, ἐν σχέσει πρός τό ἴδιο δένδρο τό ὁποῖο καί ἐκφράζει τήν ἀνάμικτη γνώση, σύμφωνα μέ τά βιώματα τῶν αἰσθήσεων*[14].

Ἀπό τήν ἀνάλυσή μας στόν ἅγιο Μάξιμο ἕως τώρα, μποροῦμε νά ὑποθέσουμε ὅτι ὑπονοεῖ πῶς ἡ φύση ἡ ἴδια, ἀποκτᾶ ἀντίρροπη συμπεριφορά ὅταν οἱ λόγοι της ἐμπλέκονται ἀπό τούς ἀνθρώπους σέ διαδικασίες μέ φυσικά χαρακτηριστικά τά ὁποῖα καί ἱκανοποιοῦν τίς αἰσθήσεις. Ἡ ἀντίρροπη συμπεριφορά τῆς δημιουργίας προκύπτει ἀπό τόν ἄνθρωπο ὁ ὁποῖος καί *γεύεται* τό ξύλον τῆς γνώσεως τοῦ καλοῦ καί τοῦ κακοῦ. Ἀπό τότε, ἡ δημιουργία, καί κατά προέκτασιν, ἡ φύση δρέπει τούς καρπούς τῆς ἀνυπακοῆς τοῦ ἀνθρώπου.

Ὁ ἅγιος Μάξιμος περιγράφει τήν φιλαυτία ὄχι μόνο ἐν σχέσει τῶν δαιμονικῶν ἐπιρροῶν, ἀλλά καί σέ σχέση μέ τό ψυχολογικό της περιεχόμενο. Ἡ φιλαυτία εἶναι ἡ αὐτοβασάνιση τοῦ ἀνθρώπου. Εἶναι τό ἠθικό πρόβλημα αὐτῆς ταύτης τῆς ὕπαρξής τους[15]. Συνδέεται ἄμεσα μέ τήν ἔννοια τῆς ἐπιβολῆς σέ ἄλλους. Τοπο-

14. Οὐ γάρ δύναταί τις λατρεύειν τῇ κτίσει, μή τό σῶμα περιποιούμενος· ὥσπερ οὐδέ τῷ Θεῷ τις λατρεύειν, μή τήν ψυχήν ταῖς ἀρεταῖς ἐκκαθαίρων. Καθ' ὅ σῶμα τήν φθοροποιόν ἐπιτελῶν λατρείαν ὁ ἄνθρωπος, καί καθ' ἑαυτοῦ γενόμενος φίλαυτος, ἡδονήν εἶχεν ἀπαύστως, καί ὀδύνην ἐνεργουμένην· ἐσθίων ἀεί τοῦ ξύλου τῆς παρακοῆς, τό καλοῦ τε και κακοῦ κατά ταὐτόν μεμιγμένην κατά τήν αἴσθησιν διά τῆς πεῖρας ἔχον τήν γνῶσιν. *Πρός Θαλάσσιον, Πρόλογος τῶν θείων Γραφῶν,* PG90,257C.

15. Lars Thunberg, *Man and the Cosmos,* σ. 56.

θετεῖ τά ἐνδιαφέροντα τοῦ ἀνθρώπου πάνω ἀπ' ὁτιδήποτε ἄλλο καί δέν ἐνδιαφέρεται ἄν αὐτή ἡ συμπεριφορά ἐκφράζει ἐγωϊστικότητα καί ἀγῶνα πρός αὐτοπραγμάτωση. *Τότε ὁ ἄνθρωπος σκέφτεται μόνο τόν ἑαυτό του, βλάπει ἄλλους, σκοπεύοντας νά ἱκανοποιεῖ τίς ἐγωιστικές του τάσεις. Μεταλλάσεται ἔτσι σέ ἕνα τέρας, πού παραμορφώνει καί διαλύει τά ὑγιῆ χαρακτηριστικά τοῦ ἀνθρώπου, μέ τό νά μετέρχεται ὡς μέσα της τήν ἀστάθεια καί τήν δυσφήμηση*[16].

Ἡ φιλαυτία εἶναι ἡ ἀστάθεια τοῦ ἀνθρώπου νά διαβυθίζεται σέ ὑλικές ἀπολαβές. Ἐάν κάποιος συμφιλιώσει τόν ἑαυτό του μ' αὐτό τό πάθος, χωρίς νά τό ἀπαρνιέται, τότε δημιουργεῖ πληθώρα παθῶν[17]. Ἡ ἐνασχόληση μέ τή φιλαυτία ἐπεξηγεῖ κάθε πτώση τῆς ψυχῆς πρός τήν ὕλη· τά γήινα κι ὄχι τά θεῖα[18].

Ἀπό τόν φίλαυτο, δηλ. τόν γαστρίμαργο λογισμό, ἀκολουθεῖ συνεχῶς ὁ λογισμός τῆς πορνείας, καί τῆς φιλαργυρίας και τῆς

16. Πάντων γάρ ἀνθρώπων ἡ αὐτή ἐστι τοῦ τε σώματος καί τῶν ἐκτός τροπή καί ἀλλοίωσις· φέρουσά τε καί φερομένη καί μόνον τοῦτο κεκτημένη σταθερόν καί βάσιμον, τό ἄστατον καί φερόμενον. PG91, 1105B, Περί ἀπόρων 3.

17. Εἰ μέν δι' ἡδονῆς τῆς φιλαυτίας φροντίζομεν, γεννῶμεν τήν γαστριμαργίαν, τήν ὑπερηφανείαν, τήν κενοδοξίαν, τήν φυσίωσιν, τήν φιλαργυρίαν τήν πλεονεξίαν, τήν τυραννίδαν, τόν γαῦρον, τήν ἀλαζονείαν, τήν ἀπόνοιαν, τήν μανίαν, τήν οἴησιν, τόν τῦφον, τήν καταφρόνησιν, τήν ὕβριν, τό βέβηλον, τό εὐτράπελον, τήν ἀσωτείαν, τήν ἀκολασίαν, τήν περπερείαν, τόν μετεωρισμόν, τήν βλακείαν, τόν αἰκισμόν, τόν ἐκμυκτηρισμόν, τήν πολυλογίαν, τήν ἀκαιρολογίαν, τήν αἰσχρολογίαν, καί ὅσα ἄλλα τοιούτου γένους ἐστίν· εἰ δέ μᾶλλον δι' ὀδύνης ὁ τῆς φιλαυτίας αἰκίζεται τρόπος, γεννῶμεν τόν θυμόν, τόν φθόνον, τό μῖσος, τήν ἔχθραν, τήν μνησικακίαν, τήν λοιδορίαν, τήν καταλαλιάν, τήν συκοφανίαν, τήν λύπην, τήν ἀνελπιστίαν, τήν ἀπόγνωσιν,τήν τῆς προνοίας διαβολήν, τήν ἀκηδίαν, τήν ὀλιγωρίαν, τήν ἀθυμίαν, τήν δυσθυμίαν, τήν ὀλιγοψυχίαν, τό ἄκαιρον πένθος, τόν κλαυθμόν, τήν κατήφειαν, τόν ὀλοφυρμόν, τόν ζῆλον, τήν ζηλοτυπίαν, τήν παραζήλωσιν, καί ὅσα ἄλλα τῆς τῶν καθ' ἡδονήν ἀφορμῶν ἐστερημένης ἐστίν διαθέσεως· (ὡς καί) τήν ὑπόκρισιν, τήν εἰρωνείαν, τόν δόλον τήν προσποίησιν, τήν κολακείαν (καί) τήν ἀνθρωπαρέσκειαν. PG90, 256C-D, *Πρός Θαλάσσιον 13.*

18. Hans Urs von Balthasar, Kosmische Liturgie. *Das Weltbild Maximus des Bekenners*, σ. 408.

λύπης καί τῆς ὀργῆς καί τῆς ἀκηδίας καί τῆς κενοδοξίας καί τῆς περηφάνειας[19].

Ἡ πολυφαγία καί ἡ γαστριμαργία προξενοῦν τήν ἀκολασία. Ἡ φιλαργυρία καί ἡ κενοδοξία προκαλοῦν τό μῖσος κατά τοῦ συνανθρώπου. Ἡ φιλαυτία, ἡ μητέρα ὅλων τῶν παθῶν, εἶναι ἡ αἰτία ὅλων αὐτῶν τῶν καταστάσεων[20].

Ἐκδηλώνοντας ὁ ἄνθρωπος ὅλες αὐτές τίς ἀδυναμίες, τό ἐλάχιστο πού μπορεῖ νά νιώσει εἶναι ἡ ἀπληστία. Θεωρεῖ τόν ἑαυτό του ὅτι εἶναι προστατευμένος μόνο ἄν ἐφαρμόζει ὅλες τίς δραστηριότητες, προτεινόμενες ἀπό τίς ἀδυναμίες του ἐγκαταλείποντας συνεπῶς κάθε ὑγιῆ προσπάθεια αὐτοκαλυτέρευσης. Σέ ἄλλες δέ, περιπτώσεις, ἡ φιλαυτία του ἐκδηλώνεται μέσω πολυφαγίας καί ὑπερβολικῶν τάσεων γαστριμαργίας, ὁδηγούμενο στήν ἀπόδειξη ὅτι ἡ φιλαυτία συνιστᾶ τή μητέρα καί αἰτία καί τῶν δύο αὐτῶν. Ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νά τό ἀναγνωρίσει αὐτό, ἀλλά ἀποτυγχάνει οὐσιαστικά στήν παραδοχή του. Ἡ φιλαυτία ὁδηγεῖ στήν ἔννοια τοῦ *ἰδεατοῦ ἑαυτοῦ*, μέ ἀποτέλεσμα ὁ ἄνθρωπος νά διακόπτει τήν ἁρμονία τῆς μή ἀποστασιοποίησης ἀπό τόν συνάνθρωπό του, καί νά ἐνσκήπτει μέ ἐνδιαφέρον στήν προβολή αὐτοῦ μόνου τοῦ ἑαυτοῦ του.

Ἡ φιλαυτία ὑποδεικνύει τό μῖσος κατά τοῦ συνανθρώπου, καί τελικά συνομολογεῖ σέ χαρακηριστικά ἀκολασίας. Αὐτό τό τρίπτυχο σύμφωνα μέ τόν ἅγιο Μάξιμο, φανερώνει τήν σχέση τῆς φιλαυτίας μέ κακίες πού ἀντιπροσωπεύουν ὁδούς ἐξέφρασης τῶν περιεχομένων της. Ὁ ἱερός πατήρ στήν ἀνάλυση πού μᾶς παρέχει περί τῆς φιλαυτίας, ἐπιχειρεῖ νά διευκρινίσει, ὅσο καλύτερα μπορεῖ, περισσότερα φαινόμενα πού ἔχουν σχέση μ' αὐτήν. Ὅταν κάποιος αἰσθάνεται μῖσος πρός τόν πλησίον του, εἶναι φυσικό νά αἰσθάνεται φιλάργυρος καί κενόδοξος ἐναντί τους, μέ ἀποτέλεσμα τή συνέπεια τῆς ἀκολασίας, ἡ ὁποία καί καθιστᾶ

19. Ὁ φίλαυτος, ἤγουν γαστρίμαργος λογισμός, ᾧ παρέπεται πάντως ὁ τῆς πορνείας λογισμός, καί τό τῆς φιλαργυρίας, καί τό τῆς λύπης καί τό τῆς ὀργῆς, καί τό τῆς ἀκηδίας, καί τό τῆς κενοδοξίας, καί τό τῆς ὑπερηφανίας. PG90,464D, *Πρός Θαλάσσιον 20.*

20. Πολυφαγία καί ἡδυφαγία, ἀκολασίας εἰσίν αἴτια· φιλαργυρία δέ καί κενοδοξία, μίσους πρός τόν πλησίον. Ἡ δέ τούτων μήτηρ φιλαυτία τῶν ἀμφοτέρων ἐστίν αἰτία. *Περί ἀγάπης 3,7.*

τόν ἄνθρωπο δοῦλο ὑλικῶν ἀπολαβῶν κάθε τύπου και χαρακτηριστικῶν.

Τά ἀνωτέρω πάθη ὁμολογοῦν τήν ἀδιαμφισβήτητη καί στενή δοκιμότητά τους μέ τή φιλαυτία. ὅλα τους συνεργάζονται μεταξύ τους και ὅλα ὑπηρετοῦν τή φιλαυτία· λιμνάζουν καί διαιωνίζουν τούς ὑλικούς σκοπούς της· ἐνῶ διαφθείρουν τήν ἀνθρώπινη ὕπαρξη, ἡ ὁποία καί παραπαίει στήν *ἐξόφλησή τους*, οὖσα μία στό ἕνα καί μία στό ἄλλο, καί βιώνοντας ἐμπειρίες τῆς ἔκφρασης *ἀπό τή Σκύλλα στή Χάρυβδη*.

Σταμάτησε λοιπόν συμβουλεύει ὁ ἅγιος Μάξιμος, *νά ἱκανοποιεῖς τόν ἑαυτό σου καί δέ θά μισεῖς τόν ἀδελφό σου· σταμάτησε νά ἀγαπᾶς τόν ἑαυτό σου, καί θ' ἀγαπήσεις τό Θεό*[21]. Ἡ αὐθάδεια ἀποτελεῖ κοινό χαρακτηριστικό τοῦ ἐγωϊσμοῦ καί τῆς φιλαυτίας. *Γιά τήν κατάργηση τῆς φιλαυτίας καί τήν ἐκκαθάριση ὅλων τῶν προκυπτόντων παθῶν, ὁ ἄνθρωπος πρέπει ν' ἀποτρέπει τόν ἑαυτό του τῆς ἐπιθυμίας τῆς ἡδονῆς και τοῦ φόβου τῆς ὀδύνης*[22].

Ὅταν κάποιος ἐκδιώκει ὅλα τά χαρακτηριστικά τῆς φιλαυτίας, μετατρέπει κάθε ἔννοια ἐγωισμοῦ ἀπό ἀρνητική σέ θετική· ἐγκαταλείπει τίς προσκλήσεις τῶν ναρκισσιστικῶν ἐπιδιώξεών του, καί μετατρέπει τόν *κακό* ἐγωισμό του σέ *καλό*. Ἐπιθυμεῖ τό Θεό ὅπως πρέπει καί μετατρέπει τήν *κακή φιλαυτία σέ καλή φιλαυτία -σέ φιλαυτία γιά τό Θεό-*, ἐνῶ ἀναζητεῖ τήν ἐσωτερική του ἀποκατάσταση. Ἔτσι, τονίζει ὁ ἅγιος Μάξιμος, *τοποθετοῦμε τούς ἑαυτούς μας ἀνωφερικά τῆς πνευματικῆς γνώσεως τοῦ Δημιουργοῦ· μεταβάλλουμε τήν πονηρή φιλαυτία σέ καλή καί λογική, καί ἀναζητοῦμε πάντα μέσω τοῦ Θεοῦ, τήν ἐπανόρθωση τῆς ψυχικῆς μας ὑγείας*[23].

Καί καταλήγει· *Εἶναι πραγματικά φοβερό καί ἀποτρόπαιο*

21. Μή ἔσο αὐτάρεσκος, καί οὐκ ἔση μισάδελφος· καί μή ἔσο φίλαυτος καί ἔση φιλόθεος. *Περί ἀγάπης 4,37.*

22. Τῆς μέν ἡδονῆς τήν ἐπιθυμίαν, καί τῆς ὀδύνης δέ τόν φόβον ἀποβαλλόμενοι, τῆς κακῆς ἐλυθερούμεθα φιλαυτίας. PG90, 260C-D, *Πρός Θαλάσσιον 14.*

23. Πρός τήν γνῶσιν ἀναβιβασθέντες τοῦ Κτίσαντος, καί πονηρᾶς ἀγαθήν ἀντιλαμβάνοντες νοεράν φιλαυτίας, ἐκ Θεοῦ τῆς ἀεί ζητοῦντες σύστασιν. PG90, 260C-D *Πρός Θαλάσσιον 14*· PG91, 397B *ἐπιστολή 2.*

πρᾶγμα, τό ν' ἀγαποῦμε καταστάσεις φθαρτές, πού ἠθελημένα δολοφονοῦν τή ζωή πού δόθηκε ἀπό τό Θεό, ὡς δῶρο τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Αὐτοί πού ἔχουν δοκιμασθεῖ καί δοκιμάσει τούς ἑαυτούς τους νά προτιμοῦν τήν ἀλήθεια παρά τήν φιλαυτία, μέ βεβαιότητα γνωρίζουν αὐτό τό φόβο[24].

24. Φοβερόν ὄντως καί πάσης κατακρίσεως ὑπερέκεινα, τό τήν δοθεῖσαν ἡμῖν παρά Θεοῦ κατά δωρεάν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἑκουσίως νεκρῶσαι ζωήν, καί ἴσασι πάντως τοῦτον τόν φόβον, οἱ τήν ἀλήθειαν τῆς φιλαυτίας προτιμᾶν μελετήσαντες. *Κεφάλαια θεολογίας καί οἰκονομίας*

Τσομπάνη Τρύφωνος, Δρ.Θ.

«Τό μυστήριον τοῦ κεκλασμένου λόγου» Τό κήρυγμα στή Θ. Λειτουργία

«Ἡ θεία λειτουργία εἶναι ἡ ἐκκλησία, ἐν Λόγῳ καί ἐν μυστηρίῳ εὐχαριστίας»[1]. Τό ἅγιο Πνεῦμα τό ὁποῖο παλαιότερα μιλοῦσε μέ τούς προφῆτες καί δίδασκε τόν λαό, τώρα μιλάει μέ τή Λειτουργία, φανερώνει τόν Χριστό, τόν κάνει παρόντα καί μᾶς βοηθάει νά κατανοήσουμε ὅτι κυρίως ἡ λειτουργική μας παράδοση, εἶναι ὁ λόγος, ὁ ὁποῖος σχολιάζει, καί διερμηνεύει ἀδιάκοπα τά λόγια τοῦ Εὐαγγελίου διά μέσου ὅλων τῶν στοιχείων τῆς παραδόσεώς μας.

Ὁ παραλληλισμός πού γίνεται, μεταξύ τῆς «μικρῆς» καί τῆς «μεγάλης εἰσόδου» ὅτι ἡ πρώτη ἐπέχει τή θέση τῆς «θείας εὐχαριστίας» γιά τούς κατηχουμένους, ἐνῶ ἡ δεύτερη εἶναι ἡ ἔναρξη τῆς λειτουργίας τῶν πιστῶν, πρέπει νά ὑπογραμμισθεῖ ἰδιαίτερα[2].

Μιλοῦμε δηλαδή γιά μιά εὐχαριστιακή «μετάληψη τοῦ Λόγου»· τό Εὐαγγέλιο λέει πολύ χαρακτηριστικά: «ὁ τρώγων μου τήν σάρκα καί πίνων μου τό αἷμα, ἔχει ζωήν αἰώνιον»[3] ἀλλά ἀναφέρει ἀκόμη πώς «ὁ τόν λόγον μου ἀκούων καί πιστεύων τῷ πέμψαντί με, ἔχει ζωήν αἰώνιον»[4].

Μιά ἀναδρομή στήν ἱστορία τῆς λατρείας, καί τοῦ κηρύγμα-

1. Εὐδοκίμωφ Π., *Ἡ προσευχή τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, ἔκδ. Ἀπ. Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθῆνα 1982², σ. 43.
2. Εὐδοκίμωφ Π., *ἔνθ' ἀνωτ.*, σ. 164.
3. *Ἰω.* στ΄, 54.
4. *Ἰω.* ε΄, 24.

τος θά μᾶς ἔδινε πολλά στοιχεῖα τῆς ἑνότητος Θ. λειτουργίας καί διδαχῆς. «Ἡμεῖς δέ τῇ προσευχῇ καί τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου προσκαρτερήσομεν»[5], οἱ δέ ἀπόστολοι προτιμοῦν τό ἔργο αὐτό ἀπό κάθε ἄλλη διακονία[6]. Οἱ πρῶτοι πιστοί συνάζονται «προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καί τῇ κοινωνίᾳ καί τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καί ταῖς προσευχαῖς»[7].

Ἀπό τόν α΄ λοιπόν αἰῶνα ἀλλά καί τόν β΄, στήν ἀπολογία τοῦ Ἰουστίνου[8] τοῦ φιλοσόφου καί μάρτυρος, ἔχουμε στοιχεῖα τῆς ἀπ᾽ ἀρχῆς συμπορεύσεως διδασκαλίας καί προσευχῆς: «Τῇ τοῦ Ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατά πόλεις ἤ ἀγρούς μενόντων, ἐπί τῇ αὐτῷ συνέλευσις γίνεται καί τά ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἤ τά συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ. Εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστώς διά λόγου τήν νουθεσίαν καί πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. Ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καί εὐχάς πέμπομεν· καί ὡς προέφημεν, παυσαμένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς ἄρτος προσφέρεται καί οἶνος καί ὕδωρ, καί ὁ προεστώς εὐχάς, ὁμοίως καί εὐχαριστίας ὅση δύναμις αὐτῷ ἀναπέμπει... καί ἡ μετάληψις ἀπό τῶν εὐχαριστηθέντων ἑκάστῳ γίνεται...».

Αὐτό πού ἰδιαίτερα μᾶς ἐνδιαφέρει, καί θά ἐπιμείνουμε ἀπό τά ἀνωτέρω κείμενα, εἶναι οἱ φράσεις: «τῇ διδαχῇ... καί τῇ κλάσει

5. *Πράξεις στ΄*, 4.

6. *Πράξεις στ΄*, 2.

7. *Πράξεις β΄*, 42, 46-47, κ΄ 11.

8. Ἰουστίνου, Ἀπολογία Α΄ 67. ΒΕΠΕΣ 3, σ. 198. Πρβλ. Κ. Καλλινίκου, *«Ὁ χριστιανικός Ναός καί τά τελούμενα ἐν αὐτῷ»*, ἐκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 1969, σ.σ. 292-294, ἐπίσης βλ. Ἀλ. Κορακίδη, *«Κήρυγμα καί Λατρεία»* ἐκδ. Δόμος, Ἀθήνα 1994, σσ. 19-25. Π. Τρεμπέλα, *(Ὁμιλητική)*, ἐκδ. Σωτήρ, Ἀθῆναι 1976, σ.σ. 29 κ.ἑξ., τοῦ ἰδίου, «Αἱ τρεῖς λειτουργίαι», Ἀθήνα 1982² σ. 56, Φουντούλη Ἰω. *(Ὁμιλητική)*, Θεσσαλονίκη 1980, σ.σ.25-32, τοῦ ἰδίου, *«Ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἐν τῇ θείᾳ λατρείᾳ»*, Θεσσαλονίκη 1965, τοῦ ἰδίου βλ. *«Λειτουργικά θέματα»*, τόμ. Α΄, Θεσσαλονίκη 1976, σ. 41-46. Πρβλ. Ἀ. Σμέμαν, *Εὐχαριστία*, ἐκδ. Ἀκρίτας 1987, (μετφ. Ἀνδ. καί Μαρ. Χελιώτη), σ.σ. 71 κ.ἑξ. βλ. ἀκόμη, Β. Στεφανίδη, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, Ἀθῆναι 1948, σ.σ. 50 καί 100, J. Daniélou, *Bible et lityrgie. La Théologie biblique dessactraments des fêtes d' apres des péres de l' Eglise*, Paris 1958². Ε. Θεοδώρου, *Μαθήματα λειτουργικῆς*, Ἀθήνα 1986, σ.σ. 117-144. Βλ. τοῦ ἰδίου ἄρθρο «Ἀνάγνωσμα» στή *ΘΗΕ* 2(1963) 460-462.

τοῦ ἄρτου» καθώς καί τό: «εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστώς διά λόγου τήν νουθεσίαν... ποιεῖται... καί... ἡ διάδοσις καί ἡ μετάληψις ἀπό τῶν εὐχαριστηθέντων γίνεται...» Τό θέμα μας δηλαδή ἐπικεντρώνεται στή θέση τοῦ κηρύγματος μέσα στή θεία λειτουργία.

Εἶναι ἀλήθεια ὅτι τό ζήτημα αὐτό μέχρι καί τίς ἀρχές τοῦ αἰώνα μας δέν ἀπασχόλησε τήν Ἐκκλησία γιατί τότε τό «μυστήριο τοῦ λόγου»[9], κατεῖχε τή φυσική του θέση μέσα στήν θεία λατρεία, δηλαδή ἀκολουθοῦσε τά ἀναγνώσματα.

Ὅμως κατά τίς τελευταῖες δεκαετίες ἄρχισε νά διασαλεύεται ἡ τάξη μέ τήν μετάθεση τοῦ κηρύγματος στήν ὥρα τοῦ κοινωνικοῦ ἤ καί ἀκόμη χειρότερα πρό τῆς ἀπολύσεως, ἐξωβελίζοντας ἔτσι τήν διδαχή ἀπό τήν καρδιά τῆς λατρείας, στά ἀκρότατα ὅριά της. Καί ἡ διασάλευση αὐτή δυστυχῶς ὄχι μόνο βρῆκε ἔδαφος καί καλλιεργήθηκε, ἀλλά ἔγινε πλέον «κανόνας», μέ ἀποτέλεσμα ὅταν κάποιος τολμήσει νά κηρύξει στή φυσική θέση τοῦ λόγου, νά θεωρεῖται ὅτι παρατυπεῖ, ἤ ὁ λαός πού συχνά ἀργοπορεῖ νά προσέλθει στή θ. λειτουργία, νά λέει πώς «μόλις καί προλάβαμε τό κήρυγμα», δηλαδή τήν ἀπόλυση. Ὁ Ὠριγένης, ὁ δικαίως χαρακτηριζόμενος ὡς ὁ πατέρας τῆς χριστιανικῆς διδαχῆς, πού διακόνησε ὅσο λίγοι στό κήρυγμα[10], ὁμιλεῖ γιά θεία κοινωνία δύο εἰδῶν στή θεία λειτουργία. Ἡ πρώτη εἶναι αὐτή τοῦ Θείου λόγου -τοῦ κηρύγματος καί ἡ δεύτερη τοῦ σώματος καί τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ.

Ἡ πρώτη προηγεῖται καί μᾶς ὁδηγεῖ στήν εὐχαριστιακή θυσία καί στήν ἕνωση. Μεταλαμβάνουμε «εὐχαριστιακά» λέει τοῦ «μυστηριακῶς κεκλασμένου λόγου»[11] καί φυσικά ἡ παράδοση πού τόν ἀκολουθεῖ στοιχίζεται στήν ἴδια ἀρχή.

Ὁ ἅγιος Ἱερώνυμος τονίζει: «ἐσθίουμε τήν σάρκα του καί πίνουμε τό αἷμα του στήν θεία εὐχαριστία, ἀλλ' ἐπίσης καί κατά

9. Βλ. Σμέμαν Ἀ., *Εὐχαριστία,*σ. 71. Βλ. καί π. Κωνσταντίνου Παπαγιάννη, «Λειτουργικῶν ἀτόπων ἐπισημάνσεις» στό *«Γρηγόριος Παλαμᾶς»,* τόμ. 767 (1997), Θεσσαλονίκη, σ. 222-223, Ἰω. Φουντούλη, *Λειτουργική* Α΄, Θεσσαλονίκη 1993, σ. 225-226.

10. Ἰω. Φουντούλη, *Ὁμιλητική,* σ. 33.

11. Ὠριγένη, *Εἰς τό κατά Λουκᾶν,* κη΄, ΒΕΠΕΣ 15, σ. 51, πρβλ. τοῦ ἰδίου *Εἰς τούς Ψαλμούς* ριη΄, ΒΕΠΕΣ 16, σ. 126.

τήν ἀνάγνωση τῶν γραφῶν»[12], ἐνῶ ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Ναζιανζηνός παρομοιάζει τήν ἀνάγνωση καί διερμηνεία τῶν γραφῶν μέ τήν βρώση τοῦ πασχαλίου ἀμνοῦ.

Ἀναφερθήκαμε στήν ἀρχή στόν παραλληλισμό τῶν δύο «εἰσόδων» «μικρῆς» καί «μεγάλης», οἱ ὁποῖες δέν ἐκφράζουν τίποτα ἄλλο παρά τόν παραλληλισμό τῆς λειτουργίας τοῦ λόγου - (λειτουργία τῶν κατηχουμένων) καί τῆς λειτουργίας τῶν πιστῶν, μέ ἀποκορύφωμα τήν θεία μετάληψη.

Ἡ μέν πρώτη εἴσοδος ὁλοκληρώνεται στήν ἀνάγνωση καί στή διερμηνεία τῶν γραφῶν, στή «μετάληψη τοῦ κεκλασμένου λόγου» ἤ στήν «πόση τοῦ ἀπορρήτου λόγου»[13], ἡ δέ δεύτερη στή μετάληψη αὐτοῦ τοῦ σώματος καί αἵματος τοῦ Χριστοῦ.

Πρίν ἀπό τήν ἀνάγνωση τῆς ἀποστολικῆς περικοπῆς ὁ ἀναγνώστης ἀπαγγέλει τό προκείμενο[14]. Καί τοῦτο γιατί τό προκείμενο μᾶς εἰσάγει στό μυστήριο τοῦ Λόγου. Ὁ ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής γράφει ὅτι ἡ τερπνότητα αὐτῶν τῶν ψαλλομένων ὕμνων - τοῦ προκειμένου - φανερώνει «τήν γλυκύτητα τῶν θείων ἀγαθῶν»[15] καί τοῦτο γιατί ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ δέν ἀπευθύνεται στό νοῦ μόνο τοῦ ἀνθρώπου ἀλλά στόν ὅλο ἄνθρωπο καί κυρίως στήν καρδιά του.

Ἡ ἀκρόαση καί κατανόηση τοῦ λόγου προϋποθέτουν «νοῦν ἀνεῳγμένον»· «τότε διήνοιξεν αὐτῶν τόν νοῦν τοῦ συνιέναι τάς γραφάς»[16]. Θά μπορούσαμε νά ποῦμε, γράφει ὁ π. Ἀλ. Σμέμαν ὅτι ἡ ἐπαναληπτική ἐκφώνηση τοῦ προκειμένου ἐκφράζει στή θεία λατρεία τή στιγμή τῆς «διανοίξεως τοῦ νοῦ»[17].

12. *Εἰς τόν Ἐκκλησιαστήν, γ'* 13.

13. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *P.G.*90, 396.

14. «Τά προκείμενα τῶν προφητικῶν καί ἀποστολικῶν γραφῶν προτάττονται. Στίχοι δέ εἰσι ὡς τό πολύ παρά ψαλμῶν, συγγενεῖς τῇ ἐννοίᾳ τῶν ἀναγινωσκομένων καί οἷον προσμαρτυροῦντες αὐτοῖς, ἅμα δέ καί λιαίνουσί πως τήν ἀκοήν ἀδόμενα καί τῇ ἀναγνώσει παρασκευάζουσι», Μάρκος Ἐφέσου PG 160, 1189D. Πρβλ. Γρηγορίου Ἱερομονάχου, *Ἡ θεία Λειτουργία,* σχόλια, ἐκδ. Δόμος, Ἀθήνα 1987[3], σ. 185. Ἐπίσης βλ. Π. Εὐδοκίμωφ, *Ἡ προσευχή...* σ. 167. Βλ. καί Τρεμπέλα, *Αἱ Τρεῖς Λειτουργίαι,* σ. 47-48.

15. Μάξιμου Ὁμολογητοῦ PG 91, 689, πρβλ. Γρηγορίου Ἱερομονάχου, *ἐνθ. ἀνωτ.,* σ. 185.

16. *Λουκ.* κδ', 25.

17. Σμέμαν Ἀλεξ., *Εὐχαριστία...,* σ. 79.

Μετά τήν ἀνάγνωση τῆς ἀποστολικῆς περικοπῆς ἀκολουθεῖ τό ἀλληλουάριο καί ἡ ἀνάγνωση τοῦ Εὐαγγελίου. Τή στιγμή αὐτή, αὐτό πού βαρύνει περισσότερο στά τελούμενα, εἶναι ἡ εὐχή τοῦ προεστῶτος «ἔλλαμψον ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν φιλάνθρωπε Δέσποτα... καί τούς τῆς διανοίας ἡμῶν ὀφθαλμούς διάνοιξον εἰς τήν τῶν Εὐαγγελικῶν σου κηρυγμάτων κατανόησιν...», ὅμως τίποτα ἀπ' ὅλα αὐτά δέν εἶναι ξεκομένο καί αὐτονομημένο. Τό «ἀλληλούϊα» μπορεῖ τυπικά νά θεωρεῖται ἕνας εὔσχημος τρόπος γιά νά δοθεῖ ὁ χρόνος στόν διάκονο νά μεταβεῖ στόν ἄμβωνα, ὅμως τό ἀλληλούϊα πού σημαίνει «αἰνεῖται τόν Θεό» ἐκείνη τήν ὥρα γίνεται τό τραγούδι τοῦ λαοῦ πού ἀλλαλάζει ἀπό χαρά προσμένοντας τόν Χριστό. Τήν ὥρα πού ὁ Χριστός ἐρχόταν -μέ τή μικρή εἴσοδο στήν σύναξή μας- ὁ λαός ἔψαλλε: «Δεῦτε ἀγαλλιασώμεθα τῷ Κυρίῳ», καί αὐτή ἡ ἀγαλλίαση, γίνεται πλέον στάση ζωῆς μέσα στή θ. Λειτουργία. Γιατί ἄραγε; τήν ἀπάντηση μᾶς δίνει ὁ ἱερός Καβάσιλας λέγοντας πώς «τά ἀναγνώσματα δηλώνουν τή φανέρωση τοῦ Κυρίου»[18].

Ὁ ἀπόστολος καί τό Εὐαγγελικό ἀνάγνωσμα εἶναι ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ: Θεολογία. Ἐνῶ στή συνέχεια ἡ ἁγία ἀναφορά εἶναι τό ἔργο τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ: Θεουργία. «Καί ἔστι τῆς θεολογίας ἡ θεουργία συγκεφαλαίωσις»[19]. Ἡ εὐχή πρίν ἀπό τήν ἀνάγνωση τοῦ Εὐαγγελίου εἶναι ἡ «βιβλική ἐπίκληση». Εἶναι ἡ μυστηριακή μεταβολή τῆς ἀνάγνωσης τῶν Γραφῶν σέ λόγο Θεοῦ, πού προσφέρεται σάν τροφή, εἶναι ἡ βιβλική εὐχαριστία τῶν κατηχουμένων[20]. «Φῶς θεογνωσίας» ὁ λόγος τοῦ Εὐαγγελίου χρειάζεται χάρη γιά τήν «κατανόησή του». Δέν εἶναι μιά κατανόηση τοῦ νοῦ, ἀλλά τῆς καρδιᾶς· εἴσοδος στό «νοῦ» ὁ ὁποῖος στή φυσική του λειτουργία ἑδράζεται στήν καρδιά[21].

Ἡ χάρη πού προσφέρουν τά ἀναγνώσματα προαπαιτεῖ χάρη, γιά νά μπορέσει νά κατοικήσει στήν καρδιά τοῦ πιστοῦ. Ἀπ' αὐτή τήν ἄποψη ἡ ἀνάγνωση τῆς Γραφῆς εἶναι ἕνα εἶδος θεω-

18. Καβάσιλα Ν., PG 150, 416CD.

19. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου P.G. 3, 432B. Βλ. καί Γρηγορίου ἱερομ. *ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 187.

20. Εὐδοκίμωφ, *Ἡ προσευχή*, σ. 167.

21. Βλ. σχετικά, π. Γεωργίου Μεταλληνοῦ, *Ἡ θεολογική μαρτυρία τῆς Ἐκκλησιαστικῆς λατρείας*, ἔκδ. Ἁρμός, Ἀθήνα 1995, σ. 134.

ρίας. Αὐτό ἄλλωστε δηλώνει καί ἡ εὐλογία τοῦ ἱερέως πρός τόν διάκονο λίγο πρό τῆς ἀναγνώσεως τοῦ Εὐαγγελίου: «Ὁ διάκονος ὑποκλίνας τήν κεφαλήν, κρατῶν τό ὀράριον σύν τῷ Εὐαγγελίῳ... λέγει: Εὐλόγησον Δέσποτα τόν Εὐαγγελιστήν τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καί Εὐαγγελιστοῦ (τοῦ δέ)», καί ὁ ἱερεύς σφραγίζων αὐτόν λέγει: «ὁ Θεός διά πρεσβειῶν τοῦ ἁγίου ἐνδόξου Ἀποστόλου καί Εὐαγγελιστοῦ (τοῦ δε) δώῃ σοι ρῆμα τῷ εὐαγγελιζομένῳ δυνάμει πολλῇ εἰς ἐκπλήρωσιν τοῦ Εὐαγγελίου τοῦ ἀγαπητοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ, Κυρίου δέ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ»· ὁ διάκονος αὐτοχαρακτηρίζεται «Εὐαγγελιστής» διότι μέ τό ἔργο του μετέχει στό ἔργο τοῦ εὐαγγελισμοῦ, τῆς προσφορᾶς τοῦ μηνύματος τῆς σωτηρίας[22]. Εἶναι κήρυγμα πίστεως καί ἀληθείας· ὁ διάκονος διά τῆς χάριτος τῆς ἱερωσύνης γίνεται φορέας τῆς θείας χάριτος. Στή θεία λειτουργία ἀντί τοῦ λειτουργοῦ βλέπουμε τόν Χριστό[23]. Ὁ ἅγιος Γερμανός Κωνσταντινουπόλεως γράφει ὅτι: «τό Εὐαγγέλιον ἐστί παρουσία τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, καθ' ἥν ὠράθη ἡμῖν ὥς ποτε τῷ Μωσεῖ διά φωνῶν καί ἀστραπῶν καί σαλπίγγων, ἤχῳ καί γνόφῳ καί πυρί ἐπί τοῦ ὄρους· ἀλλ' ἐμφανῶς ὡς ἄνθρωπος ἀληθῶς ἐφάνη, καί ὠράθη ἡμῖν, ὡς πραΰς καί ἡσύχιος βασιλεύς... δι' οὗ ἐλάλησεν ἡμῖν ὁ Θεός καί πατήρ στόμα πρός στόμα καί οὐ δι' αἰνιγμάτων»[24]. Ἔτσι διά τοῦ Ἱεροῦ Εὐαγγελίου βλέπουμε τόν Χριστό νά ἀναστρέφεται ἀνάμεσά μας καί νά μᾶς καλεῖ στή βασιλεία του. Γι' αὐτό οἱ πιστοί, τά λογικά του πρόβατα «αὐτῷ ἀκολουθεῖ ὅτι οἴδασι τήν φωνήν Αὐτοῦ»[25], δεδομένου ὅτι ἔγιναν δέκτες τῆς χάριτος καί τῆς εἰρήνης Του. Μή λησμονοῦμε ὅτι πρό τῆς ἀναγνώσεως τοῦ Εὐαγγελίου ὁ ἱερεύς ἀπηύθηνε στόν λαό τόν λειτουργικό χαιρετισμό «εἰρήνη πᾶσι». Ἡ εἰρήνη εἶναι ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιά τή μετοχή μας στό μυστήριο τοῦ Χριστοῦ. Ὁ χαιρετισμός αὐτός ἀκούγεται στή θεία λειτουργία τρεῖς φορές: πρίν ἀπό τήν ἀνάγνωση τοῦ Εὐαγγελίου, πρίν ἀπό τόν ἀσπασμό τῆς εἰρήνης καί πρίν ἀπό τήν θεία Κοινωνία. Μόνο ἔτσι, δηλαδή εἰρηνεύοντας, ὁ πιστός, μπορεῖ νά «κλη-

22. *Ἔνθ. ἀνωτ.*, σ. 135.
23. Γρηγορίου Ἱερομονάχου, *Θεία λειτουργία*, σ. 194.
24. Γερμανοῦ Κωνσταντινουπόλεως PG 98, 412-413.
25. *Ἰωάννου* ι', 5.

θεῖ υἱός Θεοῦ», γιατί τότε θ' ἀνατείλει μέσα του «δύναμις, σχολάζοντι νῷ καί γαληνιώση καρδίᾳ, ξεναγοῦσα πρός ἀποκάλυψιν...» ὅσων εἶναι πιό πάνω ἀπ' τόν ἀνθρώπινο νοῦ[26].

Τό κήρυγμα πού ἀκολουθεῖ τήν ἀνάγνωση τοῦ Εὐαγγελίου[27], ἔχει ὡς ἔργο αὐτή τήν ξενάγηση· ἐπικαιροποιεῖ τό μήνυμα τῆς ἁγίας Γραφῆς στή λειτουργική σύναξη. Συνδέται ἄλλωστε ὀργανικά μέ τήν ἀνάγνωση τῆς Γραφῆς καί στήν ἀρχαία ἐκκλησία ἀποτελοῦσε ἀπαραίτητο μέρος τῆς «σύναξης», οὐσιαστική λειτουργική πράξη τῆς Ἐκκλησίας[28] «Καί μετά τήν πρόσρησιν, προσλαλησάτω τῷ λαῷ λόγους παρακλήσεως. Καί πληρώσαντος αὐτοῦ τόν τῆς διδασκαλίας λόγον (ἐννοεῖ τόν Ἐπίσκοπο)... ἀναστάντων ἁπάντων ὁ διάκονος ἐφ' ὑψηλοῦ τινός ἀνελθών, κηρυττέτω»· «μή τίς τῶν ἀκροομένων· μή τις τῶν ἀπίστων...»[29]. Ἡ πληροφορία πού μᾶς δίνει ὁ Κλήμης Ρώμης, καί μᾶς ἐνδιαφέρει ἄμεσα, εἶναι ὅτι ἡ θέση τοῦ κηρύγματος ἦταν πρίν ἀπό τίς εὐχές ὑπέρ τῶν κατηχουμένων. Ἄλλωστε καί ὁ ἀείμνηστος Π. Τρεμπέλας μᾶς δίνει τήν ἴδια πληροφορία, ὡς καταστάλαγμα τῆς ἔρευνας καί τῆς γνώσης του, ὅτι: «ὡς καί ἐν τῇ Ἰουδαϊκῇ συναγωγῇ οὕτω καί ἐν τῇ Χριστιανικῇ Ἐκκλησίᾳ τοῖς ἀναγνώσμασιν ἐπηκολούθει τό κήρυγμα»[30] συνήθως δέ γινόταν ἀπό τήν ἴδια θέση πού γινόταν καί ἡ ἀνάγνωση τοῦ Εὐαγγελίου. Ὁ ἄμβωνας

26. Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, PG 74, 304D.

27. Κλήμεντος Ρώμης, PG 1, 1076B. Ε. Θεοδώρου, *Τό ὀρθόδοξον λειτουργόν ἤ μυσταγωγικόν κήρυγμα*, Ἀθήνα 1960. Ἰω. Φουντούλη, Ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ..., *ἔνθ' ἀν.* Τοῦ ἰδίου, *Παράδοσις καί ἀνανέωσις είς τό κήρυγμα Λειτουργικά Θέματα* τ. Γ', Θεσσαλονίκη 1977, σ. 39-52. Ἀρχιμ. Νικοδήμου Σκρέττα, Προϋποθέσεις καί στόχοι τοῦ Κηρύγματος χθές καί σήμερα, στήν *Ε.Ε.Θ.Σ.Π.Θ.* (Τμ. Ποιμαντικῆς) τ. 3 (1993) 295-312 Γ. Πατρώνου, *Τό ἀποστολικόν κήρυγμα στήν πρώτη Ἐκκλησία...*, ΘΕΟΔΡΟΜΟΣ Β' (1985) 55-140. Ἀλ. Σμέμαν, *Εὐχαριστία*, σ. 71-86. Π. Τρεμπέλα, *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι, ἔνθ. ἀνωτ.*, σ. 56 καί 61 π. Γ. Μεταλληνοῦ, Θεολογική Μαρτυρία, *ἔνθ. ἀνωτ.*, σ. 136. Βλ. καί Ἀ. Κορακίδη, Κήρυγμα..., *ἔνθ. ἀνωτ.*, σ. 30-34.

28. Σμέμαν Ἀλ., *Εὐχαριστία*, σ. 82. π. Μεταλληνοῦ, *αὐτόθι.*

29. Κλήμεντος Ρώμης, PG 1, 1076B.

30. Π. Τρεμπέλα, *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι...*, σ. 56. Βλ. καί Ἰω. Φουντούλη, *Λειτουργική Α', ἔνθ. ἀνωτ.*, σ. 225, Κορακίδη, Κήρυγμα..., σ. 33.

τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἡ θέση ὅπου τελεῖται τό «μυστήριο τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ»[31]. Τά ἀναγνώσματα δέ, πρέπει νά σημειωθεῖ, εἶναι ἐπιλεγμένα καί σέ πλήρη ἀντιστοιχία στήν ὅλη δομή τῆς ὑμνολογίας καί τοῦ ἑορταστικοῦ πλαισίου κάθε Κυριακῆς καί κάθε γιορτῆς, ὥστε νά μποροῦν νά προσαρμοστοῦν στόν καθημερινό λειτουργικό κύκλο καί ἀποκτώντας ἔτσι λειτουργικό χαρακτήρα νά μποροῦν νά ἐπηρεάσουν τήν ζωή ὅλης τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητος[32], καί φυσικά ἕνας τρόπος «ἐπηρεασμοῦ» τοῦ λαοῦ εἶναι τό κήρυγμα πού ἀκολουθεῖ τῶν ἀναγνωσμάτων.

Ἔτσι λοιπόν δέν εἶναι ἄμοιρη εὐθυνῶν ἡ πρακτική πού ἔχει ἐπικρατήσει σήμερα, νά μετατίθεται τό κήρυγμα στήν θέση τοῦ κοινωνικοῦ ἤ πρό τῆς ἀπολύσεως. Καί ὅταν λέμε εὐθύνες ἐνοοῦμε φυσικά αὐτές πού ἀπορρέουν ἀπό τή διασάλευση τῆς τάξης, καί ἀπό τήν ἐπέμβαση τῆς ἀνθρώπινης λογικῆς στή «λογική τῆς λατρείας». Ἡ λογική τῆς λατρείας λέει πώς «τό διδακτικό μέρος τῆς θ. Λειτουργίας ἐπιζητεῖ τήν ὁλοκλήρωσή του μέ τό κήρυγμα καί πώς ἡ μίξη τῆς διδασκαλίας μέ τήν ἐπακολουθοῦσα τέλεση τοῦ μυστηρίου μόνο σύγχυση προκαλεῖ παρά ὠφέλεια»[33].

Προφανῶς ἡ λειτουργική πρακτική, ἀκολουθεῖ μιά δική της «λογική» ἡ ὁποία ἴσως νά μή συμπίπτει μέ τήν λογική τή δική μας. Ἔτσι ἡ ἐπέμβασή μας ὄχι μόνο ἐξωβελίζει τή «λογική τῆς λατρείας» ἀλλά εἰσάγει μιά ἀληθινά ξένη λογική[34]. Βέβαια δέν ὑποστηρίζουμε πώς διασάλευση τῆς λειτουργικῆς τάξης σημαίνει ἀνατροπή τῆς ὀρθοδοξίας, ὅμως ἐκ τοῦ ἀποτελέσματος φαίνεται πώς ἡ «ἀπό καλή πρόθεση» αὐτή ἡ διασάλευση δέν ὠφέλησε κανέναν· καί τοῦτο διότι κάποιες κατ' ἐξοχήν κορυφαῖες στιγμές τῆς θείας λειτουργίας πού χάνουν τή συνάφειά τους μέ τή δομή τῆς ἀκολουθίας τείνουν νά γίνουν αὐτοσκοπός· καί ἐδῶ εἶναι τό μειονέκτημα. «Ὅταν» γράφει ὁ π. Σμέμαν, «ἕνα σπου-

31. *Ἐφεσ.*, α', 9.

32. Φουντούλη Ἰω., Περί τῶν περικοπῶν τοῦ κατά Λουκᾶν, Εὐαγγελίου, *«Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος»* ἐκδ. Ἀπ. Διακονίας, 1997, σ. 91. Τοῦ ἰδίου, *Ἀπαντήσεις, τ. Δ'*, Ἀποστολική Διακονία, σ. 163.

33. Φουντούλη Ἰω., *Λειτουργικά Α'*, σ. 226. Τοῦ ἰδίου, *Ἀπαντήσεις* τ. Α', Ἀπ. Διακονία, σ. 249.

34. Σμέμαν Ἀ., *Ἐκκλησία προσευχομένη*, σ. 43.

δαῖο στοιχεῖο τῆς δομῆς τῆς λατρείας ἀποσυνδέεται ὅλο καί περισσότερο ἀπό τό καθολικό σχῆμα τῆς λατρείας, ἀπό τή δομή της, καί παύει νά τήν ἐκφράζει, τότε πολύ συχνά ἐκφράζει μόνον ὅ,τι εἶναι ἀνθρώπινο, ... πολύ ἀνθρώπινο»[35].

Οἱ λόγοι πού ἐπικαλοῦνται πολλοί γιά τήν μετάθεση τοῦ κηρύγματος εἶναι: α) ἡ βραδύτητα προσέλευσης τοῦ λαοῦ καί β) ἡ ἐξοικονόμιση χρόνου.

Ἀρχίζοντας ἀπό τό δεύτερο λόγο πρέπει νά ποῦμε πώς δέν μπορεῖ νά σταθεῖ οὔτε θεολογικά οὔτε σύμφωνα μέ τή «λογική τῆς λατρείας», ἡ ὁποία μᾶς καλεῖ μέσα ἀπό τά ἴδια κείμενα νά ἀποθέσουμε «πᾶσαν νῦν βιοτικήν μέριμναν», νά παραθέσουμε «πᾶσαν τήν ζωήν ἡμῶν Χριστῷ τῷ Θεῷ» καθώς καί ὅλον «τόν ὑπόλοιπον χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν»· ὅταν λοιπόν ἡ ἴδια ἡ λατρεία μᾶς ζητᾶ τό ἅπαν, τήν ζωή μας, ἐμεῖς σκεφτόμαστε πῶς νά ἐξοικονομήσουμε ἕνα 15λεπτο καί τό ὁποῖο μποροῦμε κάλλιστα νά τό οἰκονομήσουμε ἄν ἀντιληφθοῦμε πώς ἡ λατρεία ἔχει ἕναν δικό της ρυθμό καί ἕνα δικό της μέτρο, τό ὁποῖο συχνά παραβιάζουμε μέ τά ἀργά μουσικά μαθήματα τοῦ τρισαγίου, τοῦ χερουβικοῦ καί ἄλλων μελῶν ἤ καί τῶν ἐκφωνήσεων. Ἀκόμα τό ἐπιχείρημα αὐτό γίνεται ἀσθενέστερο ὅταν ὁμιλητής εἶναι ὁ ἴδιος ὁ λειτουργός -ἱερεύς καί βέβαια δίνεται ἡ χαριστική βολή ὅταν «ὁ θέλων νά ἐξοικονομήσει χρόνο» ὁμιλητής, χάνει τήν αἴσθηση τοῦ χρόνου, τοῦ χώρου καί τοῦ μέτρου καί τό κήρυγμά του ξεπερνᾶ πολλές φορές τά ὅρια τῆς ἀντοχῆς τοῦ ἐκκλησιάσματος (ἀκούγονται πολλές φορές κηρύγματα 30΄ ἤ καί 45΄. Περί αὐτοῦ τοῦ προβλήματος βλ. Ἰω. Χρυσοστόμου, «πρός τούς Ἐγκαλέσαντας ὑπέρ τοῦ μήκους τῶν προοιμίων» PG 51, στ. 123 ἑξ.). Ἑπομένως τό ἐπιχείρημα τοῦ χρόνου δέν μπορεῖ νά σταθεῖ καί ἔτσι ἡ συνεχιζόμενη ἐμμονή καί «ἡ πεισμονή οὐκ ἐκ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς»[36].

Ὁ πρῶτος λόγος τῆς μετάθεσης τοῦ κηρύγματος, ἴσως φαίνεται ὡς πειστικότερος, ὅμως δέν εἶναι[37]. Ἡ βραδύτητα προσέλευ-

35. *Ἔνθ. ἀνωτ.*, σ. 45.

36. *Γαλατ.* ε΄, 8.

37. π. Κωνσταντίνου Παπαγιάννη, Λειτουργικῶν ἀτόπων ἐπισημάνσεις, *ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 223.

σης στή θ. λειτουργία εἶναι ἕνα σοβαρό πρόβλημα, τό ὁποῖο ὅμως δέν λύνεται μέ τή δημιουργία ἑνός ἄλλου προβλήματος· ἀντίθετα πρέπει νά ἀντιμετωπισθεῖ καθ' αὐτό καί ἔργο τῆς ποιμαίνουσας Ἐκκλησία εἶναι νά βρεῖ τήν αἰτία καί βεβαίως τή δέουσα λύση. Ἄν δέν μπορεῖ νά πεισθεῖ ὁ λαός νά μετέχει στή θ. λατρεία τότε τί εἶναι αὐτό πού μπορεῖ νά τό καταφέρει· ὅμως τότε φαίνεται στήν πράξη ὅτι ἡ ὅλη κατάσταση πάσχει· καί πάσχει γιατί ὁ μέν ὁμιλητής ψάχνει νά βρεῖ τό «ἐκλεκτόν» κοινό του ἤ τό πολυπληθές ἀκροατήριο, τό δέ κήρυγμά του δέν εἶναι «μυστήριον Χριστοῦ»[38], ἀλλά λόγος ἀτομικός, αὐτονομημένος ἀπό τήν κοινή λατρεία. Καί μή λησμονοῦμε πώς τό «προσφέρειν» καί τό «δέχεσθαι» τό κήρυγμα, εἶναι ἔργο καί χάρισμα τοῦ ἁγίου Πνεύματος[39], καί χρειάζεται ὁλοκληρωτική μετοχή καί πραγματικό δόσιμο. Ἄλλωστε ἄν σήμερα μιλοῦμε γιά τήν κρίση τοῦ λόγου - κηρύγματος, ἡ κρίση αὐτή βρίσκεται στό ὅτι τό κήρυγμα ἔγινε προσωπική ὑπόθεση τοῦ ἱεροκήρυκα, γιά τόν ὁποῖον λέμε ὅτι ἔχει ἤ δέν ἔχει ρητορικό τάλαντο, ἐνῶ στήν πραγματικότητα τό χάρισμα τοῦ λόγου δέν εἶναι ἔμφυτο ἤ κατόρθωμα ἀτομικό ἀλλά δῶρο τοῦ ἁγίου Πνεύματος[40]. Καί βέβαια ἡ οὐσία τοῦ κηρύγματος βρίσκεται στή ζωή καί τή σχέση του μέ τό Εὐαγγέλιο πού διαβάζεται στή σύναξη τῆς Ἐκκλησίας[41]. Τό κήρυγμα δέν εἶναι μετάδοση θεολογικῶν γνώσεων καί στοχασμῶν πάνω στό Εὐαγγελικό κείμενο· δέν εἶναι κἄν κήρυγμα πάνω στό Εὐαγγέλιο (ἐπί τοῦ θέματος τοῦ Εὐαγγελίου), ἀλλά κήρυγμα τοῦ ἴδιου τοῦ Εὐαγγελίου[42]. «Εἶτα τό ἱερόν ἐπ' ἄμβωνος μετά τό ἀλληλούϊα κηρύττεται Εὐαγγέλιον, ὅτι τοῦτο ἀπελθόντες ἐκήρυξαν οἱ ἀπόστολοι, ὅτι δέ τό κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς λειτουργός Χριστοῦ, ὁ ἀρχιερεύς...»[43] σημειώνει ὁ ἅγιος Συμεών ὁ Θεσσαλονίκης· μέ τήν ἔννοια αὐτή ἡ «διδαχή» λαμβάνει μυστηριακό χαρακτῆρα καί περιεχόμενο[44].

38. *Κολασ.* δ', 3.

39. *Α' Κορινθ. Β',* 11-14.

40. Α. Σμέμαν, *Εὐχαριστία,* σ. 83.

41. *Αὐτόθι.*

42. *Αὐτόθι.*

43. Συμεών Θεσσαλονίκης, PG 155, 293.

44. Βούλγαρη Χρ. Σπ. *Ἡ ἑνότης τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας,* Θεσσαλονίκη 1974, σ. 439.

Θά μπορούσαμε λοιπόν νά ποῦμε ὅτι μεταθέτοντας τό κήρυγμα, μεταθέτουμε τό κέντρο βάρους τῆς θ. λειτουργίας -κατά προτεσταντική νοοτροπία- ἀπό τό μυστήριο στόν λόγο[45] καί μάλιστα σ' ἕναν λόγο αὐτονομημένο, ἀτομικό καί ὑπερτονισμένο· ξέρουμε δέ πολύ καλά ποῦ ὁδήγησε τή Δύση αὐτός ὁ ὑπερτονισμός καί ἡ ἀποκοπή τοῦ λόγου ἀπό τό μυστήριο. Θά μπορούσαμε ἄραγε μέ τήν ἴδια εὐκολία νά μεταθέσουμε πρό τό τέλος τῆς θ. λειτουργίας τά ἀναγνώσματα ἤ ὅτι πιστεύουμε πώς ἄξιζε τόν κόπο νά ἀκούσουν καί νά δοῦν ἀπό τά τελούμενα οἱ ἀργοπορημένοι πιστοί; Ὅμως τότε δέν θά μεταβάλουμε τή λατρεία μας σέ θέαμα καί ἀκρόαμα; Στόχος λοιπόν τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητος εἶναι νά πείσει τά παιδιά της, ὅτι ὁ ἄνθρωπος τότε μόνο πραγματοποιεῖ τήν ὑπόστασή του ὡς πρόσωπο, ὅταν βρίκεται σέ κοινωνία ἀγάπης μέ τά ὑπόλοιπα πρόσωπα καί ὅτι ἡ βασική προτεραιότητα εἶναι μετοχή στή λειτουργική πράξη, γιατί μόνο ἐκεῖ μέσα βιώνεται ἡ πραγματικότητα τοῦ μυστικοῦ σώματος πού ἔχει κεφαλή τόν Χριστό καί μέλη τούς πιστούς. Τό κήρυγμα ἀπό μόνο του, αὐτονομημένο καί αὐτόνομο δέν ἔσωσε κανέναν πιστό. Ἴσως μᾶς διαφεύγει πώς «ὁ λόγος τῆς Ἐκκλησίας δέν εἶναι λέξη, ἀλλά πρόσωπο· δέν εἶναι φωνή, ἀλλά ζωντανή παρουσία· μιά παρουσία, πού ἐνσαρκώνεται κατ' ἐξοχήν στήν εὐχαριστία σέ μιά εὐχαριστία πού εἶναι σύναξη καί κοινωνία»[46], γράφει ὁ Μητροπολίτης Περγάμου Ἰωάννης Ζηζιούλας, καί συνεχίζει: «ἡ κοινωνία αὐτή πού μεταμορφώνεται γιά νά μεταμορφώσει, δέν ὑπάρχει πιά. Τή διέλυσε ἡ εὐσεβιστική ἀτομοκρατία μας, πού πίστευε ὅτι δέν χρειάζεται τήν ἐνορία, τήν εὐχαριστιακή αὐτή κοινότητα γιά νά δράση στόν κόσμο. Τήν ὑποκατέστησεν ἡ διδακτική λογοκρατία μας πού πίστεψε ὅτι ἀρκεῖ νά μιλήσουμε στόν κόσμο, γιά νά τόν μεταβάλουμε. Ἡ Ἐκκλησία μας ὡς παρουσία στόν κόσμο ἔγινε ἄμβωνας χωρίς θυσιαστήριο καί ἄθροισμα χριστιανῶν χωρίς ἑνότητα καί σύναξη»[47]. Ζώντας λοιπόν ὁ σύγχρονος ἄνθρωπος σ' αὐτόν τόν διχασμό εἶναι ἑπόμενο νά «λει-

45. π. Κ. Παπαγιάννη, *Λειτουργικῶν ἀτόπων...*, σ. 223.

46. Ζηζιούλα Ἰω. (Μητρ. Περγάμου), *Ἡ κτίση ὡς Εὐχαριστία*, ἔκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 1992, σ. 33.

47. *Αὐτόθι.*

τουργεῖ» ὅπως «λετουργεῖ». Ἡ θ. λειτουργία ἀπό ἔργο τοῦ λαοῦ, ἔγινε ἔργο μόνο τῶν κληρικῶν ἤ «τῶν παρακολουθούντων» ὅπως κακόηχα καί ἀντιδεοντολογικῶς μνημονεύεται. Στή θεία λατρεία ὅμως κανείς δέν δικαιώνεται ὡς ἀκροατής ἤ θεατής. Ἴσως ὁ τονισμός αὐτοῦ τοῦ στοιχείου ἀρχίσει μέ τόν καιρό νά ξυπνᾶ τὶς συνειδήσεις τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος πού ἔχει ἔμφυτη τήν ἀνάγκη τῆς λατρείας. Εἶναι γνωστό ὅτι συνειδητά ἤ ἀσυνείδητα οἱ ἄνθρωποι λαχταροῦν τήν αὐθεντική λατρεία· γι' αὐτό καί εἶναι εὐθύνη τῆς ἐνορίας νά προσφέρει κατάλληλες καί ἀποτελεσματικές λειτουργικές ἐμπειρίες, ἱκανές νά προκαλέσουν τήν ἐσωτερική καί ἐξωτερική συμμετοχή τοῦ λαοῦ[48]. Μόνο ἔτσι ὁ πιστός ἀποκτᾶ «ἐκκλησιαστικό φρόνημα»[49] καί μπορεῖ νά βιώσει καί τή λατρεία καί τό κήρυγμα[50]. Ἄλλωστε εἶναι γνωστό ὅτι ἡ λατρεία κινεῖται σέ δύο κατευθύνσεις, τήν κάθετη καί τήν ὁριζόντια, ἑνώνοντας τά μέλη τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητος μέ τόν Θεό (κάθετη) καί μεταξύ τους (ὁριζόντια). Ἐνισχύοντας τήν ὁριζόντια διάσταση τῆς λατρείας προωθοῦμε τήν κάθετη. Ὅσο δέ ἡ κάθετη διάσταση γίνεται βίωμα βαθύτερο, αὐξάνει ἡ αἴσθηση τῆς κοινωνίας καί ἡ πίστη δυναμώνει[51].

Μέσα σ' αὐτή τή σχέση τῆς «κάθετης» καί «ὁριζόντιας» διάστασης τῆς λατρείας, πρέπει νά ληφθεῖ μέριμνα ὥστε νά γίνει ἀγώνας πρῶτα γιά σύνδεση λαοῦ καί θ. λειτουργίας, ὕστερα γιά βελτίωση τοῦ λόγου τῆς διδαχῆς καί τέλος νά βιωθεῖ ὅτι ἡ θ. λειτουργία εἶναι ἡ «συγκεφαλαίωσις τῆς ὅλης οἰκονομίας»[52], ὅπου καμιά δική μας σοφία ἤ ἀνταρσία αὐτονόμησης ἤ «διόρθωσις» καί «οἰκονομία» ὅσο κι ἄν προσπαθεῖ γιά τό «καλό» (κατ' ἄνθρωπον) δέν μπορεῖ νά ξεπεράσει τήν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καί τή μέριμνά του ἤ νά καταστείλει τή φωνή τῶν Πατέρων: «Ταύτην αἰδοίμεθα τήν τάξιν, ἀδελφοί, ταύτην φυλάττοιμεν...»[53] (Γρηγό-

48. π. Ἀλκιβιάδη Καλύβα, «Μερικές σκέψεις γιά τήν λειτουργική ἀνανέωση καί μεταρρύθμιση», *«ΣΥΝΑΞΗ»* 61(1997) 21.

49. *Αὐτόθι.*

50. Βλ. Paul Meyendorft, *The Liturgical Path of Orthodoxy in America, st. Vladimir's Theological Qaurterly* 40,1 καί 2, 1996, σσ. 43-64.

51. π. Ἀλ. Καλύβα, *ἔνθ. ἀνωτ.*, σ. 24.

52. Θεοδώρου Στουδίτου, *PG* 99, 340C.

53. Γρηγορίου Θεολόγου, βλ. *«ὁμιλίαι περί τῆς ἐν ταῖς διαλέξεσιν εὐτα-*

ριος Θεολόγος) ἤ αὐτό πού λέγει ὁ ἅγιος Συμεών ὁ Θεσσαλονίκης: «δεῖ γάρ τήν τάξιν τηρεῖσθαι...»[54] καί τοῦτο ὄχι γιά κανέναν ἄλλο λόγο παρά γιατί ὅλη ἡ παράδοση τῆς Ἐκκλησίας μας συμφωνεῖ πώς «λατρεία ἐστί, ὡς λογίζομαι, ἡ συντεταγμένη»[55] (Μ. Βασίλειος). Ἔχοντας ἑπομένως αὐτή τήν αἴσθηση θά ἀποφεύγονταν ἀκόμη περισσότερο ἡ μεταφορά τοῦ κηρύγμαος στήν ὥρα τοῦ κοινωνικοῦ γιατί τό κοινωνικό ὡς ὀργανικό στοιχεῖο τῆς θ. λειτουργίας εἶναι χρόνος ὠφέλιμος γιά τήν προπαρασκευή στή θεία κονωνία κι ὄχι νεκρός χρόνος γιά εὐσεβεῖς διδασκαλίες[56]. Ἀκόμη ἡ ἔννοια τῆς φιλανθρωπίας πού πρέπει νά διακατέχει τό κήρυγμα, δέν φαίνεται νά λαμβάνει ὑπ' ὄψη τήν σωματική καταπόνηση τῶν ἀνθρώπων, τήν ἀταξία τῶν φωνασκούντων μικρῶν παιδιῶν, τήν κινητικότητα πού παρατηρεῖται καθώς οἱ πιστοί πλησιάζουν πρός τήν ὡραία πύλη γιά τήν θ. Κοινωνία, τόν ἐρχομό κάποιων ἀδελφῶν πού δέν «ἐφοβήθησαν τήν βραδύτητα» καί προσῆλθαν στήν θ. λειτουργία ἔστω καί τήν «δωδεκάτην»· ὅλα αὐτά δέν νομίζουμε πώς συνηγοροῦν στήν ἀλλαγή θέσης τοῦ κηρύγματος, οὔτε καί βέβαια πώς διαμορφώνουν τίς καλύτερες δυνατές συνθῆκες γιά ἕνα «καλό» κήρυγμα γιά ἕνα «ἰδανικό» ποιοτικά καί ποσοτικά ἀκοατήριο. Ἄραγε τί εἶναι αὐτό πού καθορίζει τήν ποιότητα ἑνός ἀκροατηρίου; «Οἱ τά πάντα καλῶς διαταξάμενοι θεῖοι πατέρες» εἶχαν εὐτυχῶς γνώση καί τῆς πραγματικότητος καί τῶν προβλημάτων τῆς καθημερινότητος κι ὅταν διαμόρφωναν τήν λειτουργική τάξη δέν εἶχαν τήν αἴσθηση ὅτι νομοθετοῦσαν, ἀλλά ὅτι ἐξέφραζαν τήν ἐμπειρία καί τήν σοφία ὅλου τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος καί ἡ τάξη αὐτή δέν ἦταν ἄσχετη πρός τήν πραγματική φύση τῆς χριστιανικῆς λατρείας, ὡς «λατρείας λογικῆς» δηλαδή ὡς λατρείας μετά λόγου καί ἐννοίας[57]. Ἄς σημειωθεῖ δέ ὅτι ἡ γραπτή τάξη ἐμφανίστηκε μετά τή λατρεία καί δημιουργήθηκε μετά τή

ξίας», PG 36, 173 κ.ἑξ.

54. Φουντούλη Ἰω., Συμεών Θεσσαλονίκης, Περί θείου Κηρύγματος, στό: *«Λειτουργικά Θέματα»*, τ. 3, Θεσσαλονίκη 1977.

55. Βασιλείου τοῦ Μεγάλου *PG* 31, 1236.

56. Φουντούλη Ἰω. *Λειτουργική Α΄*, σ. 226.

57. Σμέμαν Ἀ., *Ἡ εὐχαριστία*, σ. 46-47.

λατρεία καί δημιουργήθηκε ὄχι ὡς ἐπεξήγηση τῆς θεωρίας της, ἀλλά ὡς τό πλαίσιο μιᾶς λειτουργικῆς τελετῆς κάτω ἀπό ὁρισμένες συνθῆκες ἤ ἀκόμη ὡς βοήθημα γιά τήν ἐπίλυση ἀμφισβητούμενων θεμάτων λειτουργικῆς πρακτικῆς[58].

Ἑπομένως θά ἦταν φυσικό νά ποῦμε πώς ἡ σχέση γραπτῆς τάξης πρός τήν λατρεία καθαυτήν εἶναι ἀνάλογη μέ τή σχέση πού ἔχουν οἱ κανόνες πρός τή δομή τῆς Ἐκκλησίας. Οἱ κανόνες δέν δημιούργησαν τήν Ἐκκλησία καί τήν δομή της, ὅμως δημιουργήθηκαν γιά τήν προάσπιση, τή διασάφηση καί τόν καθορισμό τῆς δομῆς της, πού ἤδη ὑπάρχει καί εἶναι οὐσιαστική γιά τή φύση τῆς Ἐκκησίας[59].

Τέλος δέ ἄς τονιστεῖ ὅτι ἡ ἀληθινή λατρεία χαρακτηρίζεται ἀπό μιά δική της δυναμική. Ἐξελίσσεται καί βεβαίως μεταβάλλεται. Ὡστόσο οἱ αὐθεντικές, ἀποτελεσματικές καί μόνιμες λειτουργικές ἀλλαγές δέν πρέπει νά προέρχονται ἀπό συγκινησιακές ἀνταποκρίσεις, σέ μιά δεδομένη κατάσταση, συνθήκη ἤ κρίση, ἀλλά νά ὀφείλονται σέ γνήσιες κοινά ἀποδεκτές καί ποιμαντικά δοκιμασμένες ἀνάγκες τῶν ὁποίων τήν αὐθεντικότητα ἐγγυᾶται ἡ Ἐκκλησία[60].

Ἀναμφίβολα τό πρόβημα ὑπάρχει· καί πάντα ἡ Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ θά ψάχνει νά βρεῖ τρόπους γιά νά οἰκονομήσει ὅλους τούς πιστούς· ἡ εὐθύνη εἶναι μεγάλη καί ἀμείωτη γιατί ἀφορᾶ τό σχέδιο τοῦ Θεοῦ γιά τή σωτηρία τοῦ κόσμου· ὅμως κανείς δέν μπορεῖ νά οἰκοδομεῖ πέρα ἀπό τόν ἀκρογωνιαῖο λίθο, τόν Χριστό, καί ἔξω ἀπό τό θεμέλιο τῶν ἀποστόλων, τῶν πατέρων καί τῆς παραδόσεώς μας[61] γι' αὐτό ὁ Ἀπόστολος φωνάζει «ἕκαστος ἡμῶν βλεπέτω πῶς ἐποικοδομεῖ»[62].

Ἀποκομμένα τά μυστήρια ἀπό τόν λόγο ἀποκόπτονται ἀπό τόν Χριστό· «ἐρευνᾶται τάς Γραφάς ὅτι ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυ-

58. *Αὐτόθι*. Βλ. καί Ἰω. Φουντούλη, *Σύγχρονα λειτουργικά προβλήματα,* Ἀθῆναι 1993, σ. 16-17.

59. Βλ. π. Ἀλ. Καλύβα, *ἔνθ. ἀνωτ.,* σ. 20-24 καί Ἀλ. Σμέμαν, *Εὐχαριστία,* σ. 47.

60. Βλ. π. Ἀλ. Καλύβα, *ἔνθ. ἀνωτ.,* σ. 14.

61. Φουντούλη Ἰω., *Λειτουργικά θέματα,* τ. 3, σ. 25.

62. *Α΄ Κορινθ.* Γ΄ 10.

ροῦσαι περί ἐμοῦ»[63] καί ἀποκομένος ὁ λόγος ἀπό τό μυστήριο, ἤ ἐξωβελισμένος ἀπό τήν καρδιά τοῦ μυστηρίου, μεταβάλλεται σέ ἀνεξάρτητο καί αὐτοτελές μέσο ἐξαγιασμοῦ, σέ τυραννική φλυαρία ἤ λογοτεχνική καλολογία. «Οὐ γάρ πρός ὠφέλειαν, ἀλλά πρός τέρψιν ἀκούειν εἰθίσθησαν οἱ πολλοί, καθάπερ τραγωδῶν ἤ κιθαρωδῶν καθήμενοι δικασταί...»[64].

Παρακολουθώντας τίς φάσεις τῆς ἱστορικῆς πορείας τοῦ κηρύγματος, ἐδῶ καί δύο χιλιάδες χρόνια ἀντιλαμβανόμαστε ὅτι ἡ διαχρονική ἑνότητα θ. λειτουργίας καί λόγου δέν εἶναι δυνατόν νά εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἀνθρωπίνης δυνατότητας. Ὁ ἅγιος Ἰωάννης τῆς Κροστάνδης ἔλεγε πώς «ἡ θεία λειτουργία εἶναι ἕνα συνεχές θαῦμα»[65]. Ἄς ἀφήσουμε λοιπόν αὐτό τό θαῦμα νά ἐξακολουθεῖ νά μᾶς τρέφει καί νά μᾶς σώζει.

63. *Ἰω.* Ε΄, 39.
64. Ἰω. Χρυσοστόμου, *περί ἱερωσύνης,* λόγος 5, P.G. 48, 673.
65. Βλ. Ware Καλλίστου (Ἐπισκ. Διοκλείας), Ἐνορία καί Εὐχαριστία, στό *«Ἐνορία πρός μία νέα ἀνακάλυψή της»* ἔκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα, α.χ. σ. 134.

Δ. Πνευματικοῦ, Δρ. Θ.

Ὁ ἐκκλησιασμός τῶν μαθητῶν: Μιά ἐμπειρική μελέτη γιά τόν μαθητικό πληθυσμό Δημοτικῶν σχολείων καί Γυμνασίων τῆς Θεσσαλονίκης

Ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, ἴσως καὶ παλαιότερα, μέχρι τὶς μέρες μας εἴμαστε μάρτυρες τοῦ φαινομένου οἱ νέοι νὰ μὴν ἀκολουθοῦν τὶς συνήθειες ποὺ οἱ μεγαλύτεροί τους θεωροῦσαν ὡς σημαντικὲς ἀξίες γιὰ τὴ ζωή. Οἱ παλαιότερες γενιὲς συνήθως διαμαρτύρονται ὅτι οἱ νέοι δὲν ἐκκλησιάζονται ὅσο παλαιότερα καὶ ἀναπολοῦν τὶς παλιὲς καλὲς στιγμές. Τὸ πιθανότερο εἶναι νὰ εἶχαν ὑποστεῖ καὶ οἱ ἴδιοι ἀνάλογη κριτικὴ ἀπὸ τοὺς μεγαλύτερούς τους. Τὸν προηγούμενο αἰῶνα γιὰ παράδειγμα, ὁ Ν. Σαρίπολος[1] φαίνεται ἀπογοητευμένος ἀπὸ τὴ συμπεριφορὰ τῶν νέων τῆς ἐποχῆς του οἱ ὁποῖοι θεωροῦν κατὰ τὴ γνώμη του «*ταπεινὸν τὸ σχολιάζειν περὶ τὰ θεῖα*» καὶ ἀναπολεῖ τοὺς παλαιότερους καλοὺς καιρούς. Ὡστόσο, συχνὰ ἡ συναγωγὴ συμπερασμάτων μὲ βάση προσωπικὲς ἐκτιμήσεις ἀποδεικνύεται λανθασμένη ἀπὸ τὴν ἐπιστημονικὴ ἔρευνα. Ἡ συχνότητα τοῦ ἐκκλησιασμοῦ τῶν νέων στὶς μέρες μας θὰ μᾶς ἀπασχολήσει σὲ αὐτὴν ἐδῶ τὴν ἐμπειρικὴ μελέτη.

Τὸ πρόβλημα τῆς συχνότητας μὲ τὴν ὁποία ἐκκλησιάζονται οἱ μαθητὲς καὶ γενικότερα οἱ νέοι στὴν Ἑλλάδα ἀποτέλεσε ὄχι μόνο θέμα τῆς ἐκκλησίας καὶ τῆς οἰκογένειας ἀλλὰ καὶ τῆς πολιτείας. Ἀπὸ τὸ διάταγμα τοῦ 1830, ὅπου ὁ ἐκκλησιασμὸς τῶν μα-

1. « Ὑπόμνημα περὶ τοῦ κατωτέρου κλήρου καὶ περὶ ἐκπαιδεύσεως, πρὸς τὸν ἐπὶ τῆς Παιδείας Ὑπουργόν», *Πανδώρα*, 1865, 15.

θητῶν ἐντάσσεται στὸ ἑβδομαδιαῖο πρόγραμμα τοῦ σχολείου, μέχρι σήμερα ἔχουν ἐκδοθεῖ ἀπὸ τὰ ἁρμόδια ὄργανα τῆς πολιτείας ἀρκετὲς ἐγκύκλιοι καὶ διαταγὲς ποὺ ἀφοροῦν τὸν ἐκκλησιασμὸ τῶν μαθητῶν[2]. Οἱ περισσότερες ἀπὸ αὐτὲς ἀσχολοῦνται μὲ τὸ ὑποχρεωτικὸ ἢ προαιρετικὸ τοῦ σχολικοῦ ἐκκλησιασμοῦ, μὲ διαδικαστικὰ θέματα σχετικὰ μὲ τὴ συνοδεία τῶν μαθητῶν ἀπὸ τοὺς καθηγητὲς (ἂν θὰ πρέπει νὰ συνοδεύουν ὅλοι οἱ καθηγητὲς ἢ ἂν ὑποχρεώνονται νὰ πηγαίνουν ἐκ περιτροπῆς), μὲ τὴν ἐπιλογὴ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῆς ἡμέρας τοῦ ἐκκλησιασμοῦ (ἂν θὰ εἶναι Κυριακὴ ἢ μία ἀπὸ τὶς ἄλλες μέρες τῆς ἑβδομάδας), καθὼς καὶ μὲ τὴν προετοιμασία τῶν μαθητῶν γιὰ τὴν κατανόηση τῶν περικοπῶν τῆς Κυριακῆς (κήρυγμα, ἀνάλυση τῶν περικοπῶν, χορωδία κλπ.). Καθόλου εὐκαταφρόνητος θὰ πρέπει νὰ εἶναι καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν ἀποφάσεων σχετικὰ μὲ τὴν ἀπόδοση πειθαρχικῶν ποινῶν γιὰ τὴ συμμετοχὴ στὸν ἐκκλησιασμὸ τόσο τῶν μαθητῶν ὅσο καὶ τῶν ἐκπαιδευτικῶν.

Πολλοὶ ὡστόσο σὲ διάφορες ἐποχὲς τόνισαν τὴν ἀνάγκη ἀποδέσμευσης τοῦ ἐκκλησιασμοῦ τῶν νέων ἀπὸ τὸ σχολεῖο, θεωρῶντας ὅτι στερεῖται ἀξίας ἡ ὑποχρεωτικὴ καὶ ἀναγκαστικὴ παρουσία τῶν νέων στὴν ἐκκλησία[3]. Ὁ ἐκκλησιασμός, κατ' αὐτούς, ἀποτελεῖ καθαρὰ καθῆκον τῆς οἰκογένειας καὶ θὰ πρέπει νὰ στηρίζεται στὴν ἐλεύθερη βούληση τοῦ ἀτόμου. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἄλλοι διατύπωσαν ἐπιφυλάξεις κατὰ τοῦ ὑποχρεωτικοῦ ἐκκλησιασμοῦ καθαρὰ γιὰ λόγους εὐταξίας μέσα στὴν ἐκκλησία. Ἡ ποιοτικὴ ἀναβάθμιση τοῦ ἐκκλησιασμοῦ κρίθηκε ἀπὸ ἀρκετοὺς ἀπαραίτητη προκειμένου νὰ ὑπάρξει ἐλεύθερη προσέλευση ἀπὸ μέρους τῶν μαθητῶν. Κίνητρο γιὰ τὸν ἐκκλησιασμὸ θὰ μποροῦσε νὰ ἀποτελέσει ἡ προετοιμασία τῶν μαθητῶν γιὰ τὴ θεία λειτουργία καὶ ὄχι ἡ τιμωρία τους.

Στὶς μέρες μας ἡ ἰσχύουσα νομοθεσία ἐπιτρέπει, χωρὶς καὶ νὰ ὑποχρεώνει, τὸ σύλλογο διδασκόντων νὰ ἀποφασίζει κατὰ περίπτωση ἂν καὶ πότε τὸ σχολεῖο θὰ ἐκκλησιαστεῖ. Ἡ πρακτικὴ στὰ περισσότερα σχολεῖα εἶναι νὰ ἐκκλησιάζονται οἱ μαθητὲς σὲ

2. Γιὰ ἐπισκόπηση βλ. Ἰ. Κογκούλης, *Ὁ ἐκκλησιασμὸς τῶν μαθητῶν: Συμβολὴ στὴ λατρευτικὴ ἀγωγή*, ἐκδ. Ἀφοὶ Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη, 1992, σ. 42-57.

3. Πρβλ. Δ. Μπαλάνου, «Θρησκευτικὴ ἀγωγή». *Ἀνάπλασις* (1935) 102.

προαιρετικὴ βάση μία ἀπὸ τὶς ἐργάσιμες ἡμέρες σὲ συχνότητα μία φορὰ περίπου τὸ μήνα. Στὸ Γυμνάσιο καὶ ἰδιαίτερα στὸ Λύκειο ὁ προαιρετικὸς χαρακτήρας τοῦ ἐκκλησιασμοῦ ἀποκτᾶ, κατὰ τὴν γνώμη μας, μεγαλύτερη ἀξία, μιὰ καὶ οἱ μαθητὲς τὶς περισσότερες φορὲς τὴν ἡμέρα τοῦ ἐκκλησιασμοῦ συγκεντρώνονται στὴν ἐκκλησία καὶ τὴ συνέχεια πηγαίνουν στὸ σχολεῖο. Ἔτσι στὴν πράξη ὁ ἐκκλησιασμὸς τῶν μαθητῶν ἐπαφίεται στὴν οἰκογένεια, ἐνῶ τὸ χολεῖο συνεισφέρει σὲ κάποιο βαθμὸ μὲ τὸ σχολικὸ ἐκκλησιασμό.

Στὴ μελέτη αὐτὴ δὲν διαχωρίζουμε τὸ σχολικὸ ἀπὸ τὸν οἰκογενειακὸ ἐκκλησιασμό. Αὐτὸ γιατὶ τὸ ἐνδιαφέρον τῆς μελέτης ἑστιάζεται στὴ συχνότητα τοῦ ἐκκλησιασμοῦ τῶν μαθητῶν εἴτε αὐτὸς στηρίζεται στὴν οἰκογένεια εἴτε στὸ σχολεῖο. Ἐξάλλου, τὰ περισσότερα παιδιὰ ἔχουν δηλώσει ὅτι τὴν ἑβδομάδα ποὺ πραγματοποιεῖται ὁ σχολικὸς ἐκκλησιασμὸς δὲν ἐκκλησιάζονται τὴν Κυριακή.

1. ΠΡΟΗΓΟΥΜΕΝΕΣ ΕΡΕΥΝΕΣ

Τὸ θέμα τοῦ ἐκκλησιασμοῦ τῶν νέων ἔχει ἀπασχολήσει κατὰ καιροὺς ὅλες τὶς χριστιανικὲς ὁμολογίες. Τὰ τελευταῖα χρόνια ἰδιαίτερα, στὴ Μ. Βρετανία, Ἀμερικὴ ἀλλὰ καὶ ἀλλοῦ, ἔχουν ἀναπτυχθεῖ ἔρευνες ποὺ «μετροῦν» τὴ στάση τῶν μαθητῶν ὡς πρὸς τὴ θρησκεία[4]. Ἡ συχνότητα τοῦ ἐκκλησιασμοῦ ἀποτελεῖ γιὰ ὅλες αὐτὲς τὶς ἔρευνες τὸν κυριότερο δείκτη τῆς σχέσης τῶν μαθητῶν μὲ τὴ θρησκεία. Τὰ ἀποτελέσματα αὐτῶν τῶν ἐρευνῶν μποροῦν νὰ συνοψιστοῦν στὰ ἑξῆς:

1. Ὁ ἕνας στοὺς τέσσερις νέους περίπου ἐκκλησιάζεται τακτικά[5].
2. Ἡ σχέση τῶν μαθητῶν μὲ τὸν ἐκκλησιασμὸ φθίνει

4. Γιὰ ἐπισκόπηση ἐρευνῶν βλ. Κ. Ε. Hyde, *Religion in childhood and adolescence: A comprehensive review of the research.* Religious Education Press, Birmingham, Alabama, 1990, σ. 144-163.

5. J. Ban, «Adolescents in Canadian Culture: Religious Development» *Religious Education,* 1986, 81(2), σ. 225-238.

καθὼς τὰ παιδιὰ μεγαλώνουν[6]. Τὸ 15% περίπου τῶν νέων ἐκκλησιαζόταν τακτικότερα στὶς μικρότερες ἡλικίες[7].

3. Τὰ ἀγόρια ἐκκλησιάζονται λιγότερο ἀπὸ τὰ κορίτσια[8].

4. Ἂν καὶ οἱ μαθητὲς ἐκκλησιάζονται λιγότερο ἀπὸ τοὺς γονεῖς τους, ὁ ἐκκλησιασμὸς τῶν μαθητῶν σχετίζεται μὲ τὸν ἐκκλησιασμὸ τῶν γονέων[9].

5. Στὶς περισσότερες καταπιεστικὲς οἰκογένειες οἱ μαθητὲς ἀντιδροῦν ἀρνητικὰ πρὸς τὸν ἐκκλησιασμό. Μεγαλύτερη διαφυγὴ τῶν νέων παρατηρεῖται σ' αὐτὲς τὶς οἰκογένειες, παρὰ σ' αὐτὲς ποὺ ἔχουν περισσότερο δημοκρατικὲς ἀντιλήψεις[10].

2. ΥΠΟΘΕΣΕΙΣ

Ἔχοντας ὑπόψη τὰ παραπάνω, διατυπώθηκαν οἱ παρακάτω ὑποθέσεις:

Ὁ ἐκκλησιασμὸς τῶν μαθητῶν

- Οἱ προέφηβοι ἐκκλησιάζονται λιγότερο ἀπὸ τὰ παιδιὰ τοῦ δημοτικοῦ σχολείου.
- Τὰ κορίτσια περισσότερο ἀπὸ τὰ ἀγόρια.
- Δὲν ὑπάρχει σχέση ἐκκλησιασμοῦ καὶ κοινωνικο-οικονομικοῦ ἐπιπέδου.

Σχέση ἐκκλησιασμοῦ τῶν μαθητῶν καὶ τῆς οἰκογενείας τους.

- Οἱ μαθητὲς ἐκκλησιάζονται λιγότερο ἀπὸ τοὺς γονεῖς τους.
- Ὑπάρχει σχέση εὐθείας ἀναλογίας μεταξὺ ἐκκλησιασμοῦ γονέων καὶ ἐκκλησιασμοῦ τῶν παιδιῶν.

6. J. Forliti, P. Benson, «Young adolescents: A National Study», *Religious Education,* 1986, 81(2), σ. 199-224. R.L. Dudley, «Alienation from Religion in adolescents from Fundamentalist Religious Homes», *Journal for the Scientific Study of Religion,* 17(4), σ. 389-398.

7. Ban, ὅπ.π.

8. T.J. Mark, «A study of Religious Attitudes, Religious Behaviour, and Religious Cognition», *Educational Studies,* 1982, 8(3), σ. 209-216, καθὼς καὶ τὸ ϱrliti & Benson, ὅπ.π.

9. R.L. Dudley, & M.G Dudley. «Transmission of religious values from parents to adolescents», *Review of Religious Research,* 1986, 28, σ. 3-15.

10. R.L. Dudley, «Alienation from Religion in adolescents from Fundamentalist Religious Homes», *Journal for the Scientific Study of Religion,* 1978, 17(4), σ. 389-398.

• Στὶς οἰκογένειες ποὺ ἐκκλησιάζονται περισσότερο, τὰ παιδιὰ ἔχουν περισσότερους λόγους νὰ ἐκκλησιάζονται. Ἡ *διαρροὴ* ἀπὸ περισσότερο θρησκευτικὲς οἰκογένειες θὰ πρέπει νὰ εἶναι λιγότερη.

3. ΜΕΘΟΔΟΣ

α. Δεῖγμα

Ἡ ἔρευνα πραγματοποιήθηκε στὴ Θεσσαλονίκη καὶ σὲ τρεῖς διαφορετικὲς ἀπὸ κοινωνικοοικονομικὴ (ΚΟΙΕ) ἄποψη περιοχές. Συγκεκριμμένα οἱ μαθητὲς προέρχονταν ἀπὸ σχολεῖα τοῦ κέντρου τῆς Θεσσαλονίκης, τῆς περιοχῆς Τούμπας καὶ Θέρμης (μέσο ΚΟΙΕ ἐπίπεδο), τῆς Σταυρούπολης (χαμηλὸ ΚΟΙΕ ἐπίπεδο) καὶ τῆς ἀνατολικῆς Θεσσαλονίκης (ὑψηλὸ ΚΟΙΕ ἐπίπεδο). Ἐξετάστηκαν 120 μαθητές. Ὁ ἀριθμὸς τῶν μαθητῶν ἀπὸ κάθε περιοχὴ κρατήθηκε σταθερὸς (40 μαθητὲς) καὶ ἀπὸ πλευρᾶς φύλου ἦταν ἰσομερῶς κατανεμημένος. Οἱ μαθητὲς προέρχονταν ἀπὸ τὶς σχολικὲς τάξεις: Γ΄ Δημοτικοῦ (μέση ἡλικία σὲ χρόνια 8,3), Ε΄ Δημοτικοῦ (μέση ἡλικία σὲ χρόνια 10,6), Α΄ Γυμνασίου (μέση ἡλικία σὲ χρόνια 12,6) καὶ Γ΄ Γυμνασίου (μέση ἡλικία σὲ χρόνια 14).

β. Ἐρωτήσεις

Οἱ μαθητὲς ρωτήθηκαν σχετικὰ μὲ τὶς συνήθειές τους ἀναφορικὰ μὲ θρησκευτικὲς πρακτικές, ποὺ ἀκολουθοῦν συνήθως τὴν τελευταία χρονιά, τόσο οἱ ἴδιοι ὅσο καὶ οἱ οἰκογένειές τους. Συγκεκριμένα, οἱ ἐρωτήσεις ἦταν:

Θὰ σὲ παρακαλοῦσα νὰ συμπληρώσεις τὸν παρακάτω πίνακα γιὰ τὴ θρησκευτικὴ πρακτικὴ τῆς οἰκογενείας σου καὶ τὴν δική σου κατὰ τὴν τελευταία χρονιά. Θὰ πρέπει νὰ σοῦ θυμίσω ὅτι τὸ δελτίο αὐτὸ εἶναι ἀνώνυμο, δὲ θὰ χρησιμοποιηθεῖ γιὰ τὴ βαθμολογία σου καὶ θὰ ἤθελα νὰ ἀπαντήσεις μὲ κάθε εἰλικρίνεια. Βάλε ἕνα σημάδι στὸ τετραγωνάκι ποὺ ἀνταποκρίνεται στὴν ἀλήθεια γιὰ τὴν περίπτωσή σου.

	Πόσο συχνά…		
	ἐκκλησιάζεσαι ἐσύ;	ἐκκλησιάζεται ἡ μητέρα σου;	ἐκκλησιάζεται ὁ πατέρας σου;
Ποτὲ			
Μόνον σὲ εἰδικὲς τελετὲς (γάμοι, βαφτίσεις, κλπ)			
Εὐκαιριακὰ τὶς μεγάλες γιορτὲς			
1-2 φορὲς τὸν μήνα			
3-4 φορὲς τὸν μήνα			

4. ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΑ

α. Ὁ ἐκκλησιασμὸς τῶν νέων

i. Ὁ ἐκκλησιασμὸς σὲ σχέση μὲ τὴν ἡλικία

Ὁ πίνακας 1 παρουσιάζει τὰ ποσοστὰ (%) μὲ τὴ συχνότητα ἐκκλησιασμοῦ τῶν μαθητῶν σὲ σχέση μὲ τὴν ἡλικία τους. Τὸ μεγαλύτερο ποσοστὸ (75,7%) τοῦ συνόλου τῶν μαθητῶν δηλώνει ὅτι ἐκκλησιάζεται τουλάχιστον μία φορὰ τὸ μήνα, ἐνῶ περίπου τὸ 1/3 (34,5%) δηλώνει ὅτι ἐκκλησιάζεται τακτικὰ τρεῖς μὲ τέσσερις φορὲς τὸ μήνα. Τὸ 22,7% τοῦ συνόλου τῶν μαθητῶν δηλώνει ὅτι ἐκκλησιάζεται μόνο εὐκαιριακὰ στὶς μεγάλες θρησκευτικὲς γιορτές, ἐνῶ μόνο τὸ 1,7% *ἐπισκέπτεται* τὶς ἐκκλησίες μόνο γιὰ εἰδικὲς τελετὲς κοινωνικοῦ χαρακτήρα ὅπως γάμοι, βαφτίσεις κλπ. Τὸ ποσοστὸ τῶν τακτικῶς ἐκκλησιαζομένων μαθητῶν εἶναι ὑψηλότερο ἀπὸ αὐτὸ ποὺ ἔχει καταγράψει ὁ Ban[11].

11. Ὅπ.π.

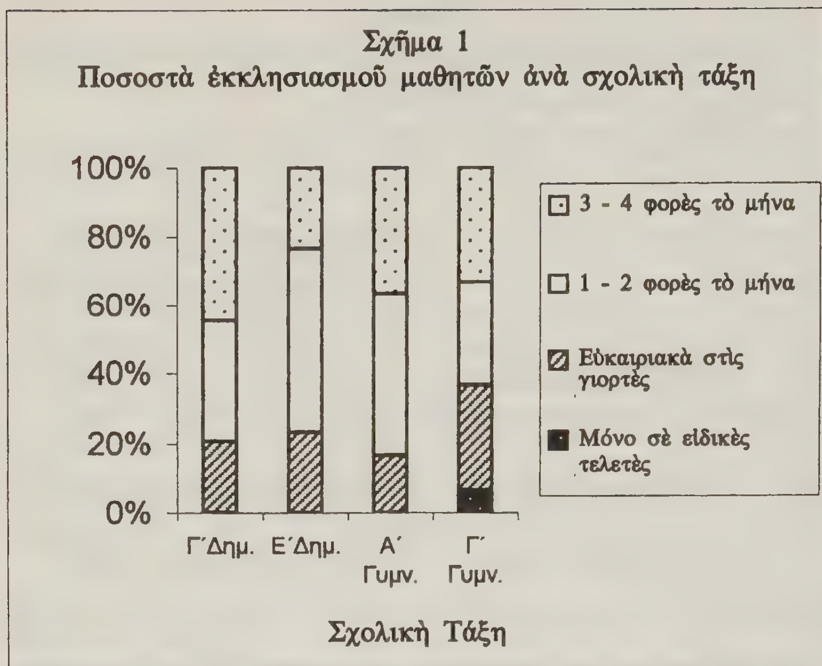
Πίνακας 1

Ποσοστὰ (%) μὲ τὴ συχνότητα ἐκκλησιασμοῦ τῶν μαθητῶν ἀνὰ ἡλικία.

	Ἡλικία				
	Γ΄ Δημ.	Ε΄ Δημ.	Α΄ Γυμν.	Γ΄ Γυμν.	*Σύνολο*
Ποτὲ					
Μόνο σὲ εἰδικὲς τελετὲς			6,7	1,7	
Εὐκαιριακὰ τὶς μεγάλες γιορτὲς	20,7	23,3	16,7	30	*22,7*
1-2 φορὲς τὸ μήνα	34,5	53,3	46,7	30	*41,2*
3-4 φορὲς τὸ μήνα	44,8	23,3	36,7	33,3	*34,5*

Ἂς δοῦμε ὅμως τὴ συμμετοχὴ τῶν μαθητῶν στὸν ἐκκλησιασμὸ σὲ κάθε ἡλικία. Παρουσία στὴν ἐκκλησία μόνο μὲ τὴν εὐκαιρία κοινωνικῶν ὑποχρεώσεων παρατηρεῖται μόνο στὴ Γ΄ Γυμνασίου (6,7% τῶν παιδιῶν τῆς τάξης). Εὐκαιριακὰ κατὰ τὴ διάρκεια μεγάλων θρησκευτικῶν ἑορτῶν δήλωσε ὅτι ἐκκλησιάζεται τὸ 20,7% τῶν μαθητῶν τῆς Γ΄ Δημοτικοῦ, τὸ 23,3% τῆς Ε΄ Δημοτικοῦ, τὸ 16,7% τῆς Α΄ Γυμνασίου καὶ τὸ 30% τῶν μαθητῶν τῆς Γ΄ Γυμνασίου. Μία μὲ δύο φορὲς τὸ μήνα δηλώνει ὅτι ἐκκλησιάζεται τὸ 34,5% τῶν μαθητῶν τῆς Γ΄ Δημοτικοῦ, τὸ 53,3% τῆς Ε΄ Δημοτικοῦ, τὸ 46,7% τῆς Α΄ Γυμνασίου καὶ τὸ 30% τῶν μαθητῶν τῆς Γ΄ Γυμνασίου. Τακτικά, τρεῖς μὲ τέσσερις φορὲς τὸ μήνα, ἐκκλησιάζεται τὸ 44,8% τῶν μαθητῶν τῆς Γ΄ Δημοτικοῦ, τὸ 23,3% τῆς Ε΄ Δημοτικοῦ, τὸ 36,7% τῆς Α΄ Γυμνασίου καὶ τὸ 33,3% τῶν μαθητῶν τῆς Γ΄ Γυμνασίου.

Ἡ γενικὴ τάση ποὺ παρατηρεῖται εἶναι ὅτι τὰ μικρότερα παιδιὰ ἐκκλησιάζονται συχνότερα ἀπὸ τὰ μεγαλύτερα. Ὁ ἐκκλησιασμὸς μία μὲ δύο φορὲς τὸ μήνα ἀποτελεῖ συνήθη πρακτικὴ τοῦ μεγαλύτερου ἀριθμοῦ τῶν παιδιῶν, ἰδιαίτερα τῶν μαθητῶν τῆς Ε΄



Δημοτικοῦ καὶ τῆς Α΄ Γυμνασίου. Ὁ ἀριθμὸς μαθητῶν ποὺ ἐκκλησιάζονται μόνο κατὰ τὶς μεγάλες θρησκευτικὲς ἑορτὲς αὐξάνει καθὼς τὰ παιδιὰ μεγαλώνουν. Ἀντίθετα, ὁ ἀριθμὸς μαθητῶν ποὺ ἐκκλησιάζονται τρεῖς μὲ τέσσερις φορὲς τὸ μήνα μειώνεται καθὼς αὐξάνει ἡ ἡλικία.

ii. Ὁ ἐκκλησιασμὸς σὲ σχέση μὲ τὸ φύλο

Ὁ πίνακας 2 δείχνει τὰ ποσοστὰ (%) μὲ τὴ συχνότητα τοῦ ἐκκλησιασμοῦ τῶν μαθητῶν σὲ σχέση μὲ τὸ φύλο τους. Ὁ μεγαλύτερος ἀριθμὸς τῶν ἀγοριῶν (45,8%) ἐκκλησιάζεται μία μὲ δύο φορὲς τὸν μήνα, τρεῖς μὲ τέσσερις φορὲς ἐκκλησιάζεται τὸ 28,8%, ἐνῶ εὐκαιριακὰ τὶς γιορτὲς τὸ 23,7% καὶ μόνον σὲ εἰδικὲς τελετὲς τὸ 1,7%. Ὁ μεγαλύτερος ἀριθμὸς τῶν κοριτσιῶν (40%) ἐκκλησιάζεται τρεῖς μὲ τέσσερις φορὲς τὸ μήνα, λίγο μικρότερος ἀριθμὸς (36,7%) ἐκκλησιάζεται μία μὲ δύο φορές, ἐνῶ εὐκαιριακὰ

τὶς γιορτὲς τὸ 21,7% καὶ μόνον σὲ εἰδικὲς τελετὲς τὸ 1,7%.

Πίνακας 2

Ποσοστὰ (%) μὲ τὴ συχνότητα ἐκκλησιασμοῦ τῶν μαθητῶν ἀνὰ φύλο.

	Φύλο	
	Ἀγόρια	Κορίτσια
Ποτὲ		
Μόνο σὲ εἰδικὲς τελετὲς	1,7	1,7
Εὐκαιριακὰ τὶς μεγάλες γιορτὲς	23,7	21,7
1-2 φορὲς τὸ μήνα	45,8	36,7
3-4 φορὲς τὸ μήνα	28,8	40

Εἶναι φανερὸ ὅτι στὶς δύο κατηγορίες ποὺ ἐκφράζουν τὴν ἀποχὴ ἀπὸ συστηματικὸ ἐκκλησιασμὸ δὲν παρατηρεῖται διαφορὰ στὰ δύο φύλα. Διαφορά, ὡστόσο, παρατηρεῖται στὶς δύο ἄλλες κατηγορίες. Ἡ τάση ποὺ παρατηρεῖται στὰ ἀγόρια εἶναι νὰ ἐκκλησιάζονται μία μὲ δύο φορὲς τὸ μήνα (45,8% ἔναντι 28,8%), ἐνῶ στὰ κορίτσια παρατηρεῖται ἰσομερὴς καταμερισμὸς ἀνάμεσα σ' αὐτὰ ποὺ ἐκκλησιάζονται μία μὲ δύο φορὲς (36,7%) καὶ σ' αὐτὰ ποὺ ἐκκλησιάζονται τρεῖς μὲ τέσσερις φορὲς τὸ μήνα (40%). Θὰ λέγαμε, δηλαδή, ὅτι τὰ ἀγόρια προτιμοῦν νὰ ἐκκλησιάζονται περισσότερο μία μὲ δύο φορὲς τὸ μήνα παρὰ τρεῖς μὲ τέσσερις. Ἀντίθετα στὰ κορίτσια δὲ ὑπάρχει διαφορὰ ὡς πρὸς τὴν προτίμηση μεταξὺ τῶν δύο κατηγοριῶν. Ἔτσι, μεταξὺ τῶν δύο φύλων παρατηρεῖται μία διαφορὰ στὴ συνήθεια τοῦ ἐκκλησιασμοῦ σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὰ περισσότερα ἀγόρια ἐπιλέγουν νὰ ἐκκλησιάζονται μὲ χαμηλότερη συχνότητα σὲ σχέση μὲ τὰ κορίτσια. Τὰ εὑρήματα αὐτὰ συμφωνοῦν μὲ αὐτὰ τῶν Mark[12] καὶ Forliti & Benson[13]. Ἐπιπλέον, ἀναδεικνύουν καὶ ἕνα χαρακτηριστικὸ τῶν ἀγοριῶν νὰ διατηροῦν σχέση μὲ τὴν ἐκκλησία ἀλλὰ νὰ ἐκκλησιάζονται σὲ μικρότερη συχνότητα.

12. Ὅπ.π.
13. Ὅπ.π.

iii. Ὁ ἐκκλησιασμὸς σὲ σχέση μὲ τὸ κοινωνικο-οικονομικὸ ἐπίπεδο (ΚΟΙΕ)

Ὁ πίνακας 3 παρουσιάζει τὶς συχνότητες ἐκκλησιασμοῦ τῶν μαθητῶν ἀνὰ κοινωνικο-οικονομικὸ ἐπίπεδο (ΚΟΙΕ). Οἱ περισσότεροι (51,2%) μαθητές, ποὺ προέρχονται ἀπὸ σχολεῖα περιοχῆς μὲ χαμηλὸ ΚΟΙΕ, ἐκκλησιάζονται μία μὲ δύο φορὲς τὸ μήνα. Ἀπὸ τοὺς ὑπόλοιπους τὸ 29,3% ἐκκλησιάζονται τρεῖς μὲ τέσσερις φορὲς τὸν μήνα, τὸ 17,1% εὐκαιριακὰ κατὰ τὴν περίοδο μεγάλων θρησκευτικῶν ἑορτῶν καὶ 2,4% μόνον σὲ εἰδικὲς τελετές. Οἱ μαθητὲς ποὺ προέρχονται ἀπὸ σχολεῖα περιοχῆς μὲ μέσο ΚΟΙΕ ἐκκλησιάζονται σὲ ποσοστὸ 39,5% τρεῖς μὲ τέσσερις φορὲς τὸν μήνα, 36,8% μία μὲ δύο φορὲς τὸν μήνα, 21,1% εὐκαιριακὰ κατὰ τὴν περίοδο μεγάλων θρησκευτικῶν ἑορτῶν καὶ 2,6% μόνο σὲ εἰδικὲς τελετές. Οἱ μαθητὲς ποὺ προέρχονται ἀπὸ σχολεῖο περιοχῆς μὲ ὑψηλὸ ΚΟΙΕ ἐκκλησιάζονται σὲ ποσοστὸ 35% τρεῖς μὲ τέσσερις φορὲς τὸν μήνα, 35% μία μὲ δύο φορὲς τὸν μήνα καὶ τὸ 30% εὐκαιριακὰ κατὰ τὴν περίοδο μεγάλων θρησκευτικῶν ἑορτῶν.

Πίνακας 3

Ποσοστὰ (%) μὲ τὴ συχνότητα ἐκκλησιασμοῦ τῶν μαθητῶν ἀνὰ κοινωνικο-οικονομικὸ ἐπίπεδο.

	Κοινωνικο-οικονομικὸ ἐπίπεδο		
	Χαμηλὸ	Μέσο	Ὑψηλὸ
Ποτὲ			
Μόνο σὲ εἰδικὲς τελετὲς	2,4	2,6	
Εὐκαιριακὰ τὶς μεγάλες γιορτὲς	17,1	21,1	30
1-2 φορὲς τὸν μήνα	51,2	36,8	35
3-4 φορὲς τὸν μήνα	29,3	39,5	35

Τὸ ποσοστὸ τῶν μαθητῶν ποὺ ἐκκλησιάζεται εὐκαιριακὰ κατὰ τὶς μεγάλες γιορτὲς εἶναι χαμηλότερο στὸ χαμηλὸ ΚΟΙΕ (17,1%), ἐνῶ αὐξάνεται προοδευτικὰ καθὼς προχωροῦμε στὸ μέσο ΚΟΙΕ (21,2%) καὶ στὸ ὑψηλὸ ΚΟΙΕ (30%). Ἀντίθετα, τὸ ποσοστὸ τῶν

παιδιῶν ποὺ ἐκκλησιάζονται μία μὲ δύο φορὲς τὸν μήνα, ἐμφανίζεται ὑψηλότερο στὸ χαμηλὸ ΚΟΙΕ (51,2%) καὶ μειώνεται καθὼς προχωροῦμε πρὸς τὸ μέσο ΚΟΙΕ (36,8%) καὶ ὑψηλὸ ΚΟΙΕ (35%). Τὸ ποσοστὸ τῶν μαθητῶν ποὺ ἐκκλησιάζονται τρεῖς μὲ τέσσερις φορὲς τὸ μήνα φαίνεται νὰ εἶναι ὑψηλότερο στὸ μέσο ΚΟΙΕ (39,5%), ἐλαφρῶς χαμηλότερο στὸ ὑψηλὸ ΚΟΙΕ (35%) καὶ λίγο χαμηλότερο (29,3%) στοὺς μαθητὲς τοῦ χαμηλοῦ ΚΟΙΕ. Σ' αὐτὴν τὴν κατηγορία ἐκκλησιαζομένων ἐμφανίζεται καὶ ἡ μεγαλύτερη συγκέντρωση γύρω ἀπὸ τὸ μέσο ὅρο (34,5%) γεγονὸς ποὺ φανερώνει τὴν ὕπαρξη ἑνὸς ποσοστοῦ γύρω στὸ 1/3 τοῦ δείγματος, τὸ ὁποῖο ἐκκλησιάζεται σχεδὸν κάθε Κυριακὴ καὶ ποὺ δὲν διαφέρει μεταξὺ τῶν τριῶν ΚΟΙΕ ποὺ ἐξετάστηκαν.

iv. Σχέση τοῦ ἐκκλησιασμοῦ τῶν μαθητῶν μὲ τὸν ἐκκλησιασμὸ τῶν γονέων

Ὁ ἐκκλησιασμὸς εἶναι ὑπόθεση τῆς οἰκογένειας;

Πίνακας 4

	Πατέρας	Μητέρα	Παιδὶ
Πατέρας	–**		
Μητέρα	.6350***	–	
Παιδὶ	.4548***	.6533***	–

Σημείωση: Τὸ ἐπίπεδο σημαντότητας εἶναι γιὰ ὅλες τὶς περιπτώσεις τὸ ἴδιο (p < , 001).

Ὁ πίνακας 4 δείχνει τὴ συσχέτιση τοῦ ἐκκλησιασμοῦ τῶν μελῶν τῆς οἰκογένειας. Ὁ ἐκκλησιασμὸς τοῦ παιδιοῦ παρουσιάζει ὑψηλὴ συσχέτιση μὲ αὐτὴν τοῦ πατέρα (r=,4548 p=,000) καὶ τῆς μητέρας (r=,6533 p=,000). Ἀκόμη ὑψηλὴ συσχέτιση ἐμφανίζεται καὶ μεταξὺ τῆς συχνότητας ἐκκλησιασμοῦ τοῦ πατέρα καὶ τῆς μητέρας (r=,635 p=,000). Μὲ ἄλλα λόγια, φαίνεται ὅτι μεταξὺ τῶν μελῶν τῆς οἰκογένειας ἐμφανίζεται ἕνας συνεκτικὸς δεσμὸς καὶ μία κατὰ κανόνα κοινὴ ἀντιμετώπιση τοῦ ἐκκλησια-

σμοῦ. Ἡ συχνότητα μὲ τὴν ὁποία ἐκκλησιάζονται τὰ παιδιὰ φαίνεται ὅτι σχετίζεται περισσότερο μὲ τὸν ἐκκλησιασμὸ τῆς μητέρας καὶ λιγότερο μὲ τὴ συχνότητα ἐκκλησιασμοῦ τοῦ πατέρα.

v. Οἱ νέοι ἐκκλησιάζονται λιγότερο ἀπὸ τοὺς γονεῖς τους;

Ὁ Πίνακας 5 παρουσιάζει τὰ ποσοστὰ (%) μὲ τὴ συχνότητα ἐκκλησιασμοῦ τῶν μαθητῶν σὲ σχέση μὲ τὴ συχνότητα ἐκκλησιασμοῦ τῶν γονέων τους. Ἔτσι, τὰ παιδιὰ ποὺ προέρχονται ἀπὸ οἰκογένεια ὅπου ὁ πατέρας δὲν ἐκκλησιάζεται ποτὲ ἐκκλησιάζονται τὰ μισὰ μία μὲ δύο φορὲς καὶ τὰ ὑπόλοιπα μισὰ τρεῖς μὲ τέσσερις φορὲς τὸν μήνα. Τὰ παιδιὰ ποὺ προέρχονται ἀπὸ οἰκογένεια στὴν ὁποία ὁ πατέρας ἐκκλησιάζεται μόνο σὲ εἰδικὲς τελετές, ἐκκλησιάζονται κατὰ 25% τὶς μεγάλες θρησκευτικὲς ἑορτές, 50% μία μὲ δύο φορὲς τὸν μήνα καὶ κατὰ 25% τρεῖς μὲ τέσσερις φορὲς τὸν μήνα. Τὰ ποσοστὰ αὐτὰ δὲ θὰ πρέπει νὰ θεωρηθοῦν ἐνδεικτικὰ λόγω τοῦ μικροῦ ἀριθμοῦ (4 καὶ 8 ἀντίστοιχα) ποὺ ἐκπροσωποῦν αὐτὲς οἱ δύο κατηγορίες. Τὰ παιδιὰ ποὺ προέρχονται ἀπὸ οἰκογένεια ὅπου ὁ πατέρας ἐκκλησιάζεται μόνο κατὰ τὴ διάρκεια τῶν μεγάλων θρησκευτικῶν ἑορτῶν (26), κατὰ 2,3% ἐκκλησιάζονται ὅπως καὶ οἱ γονεῖς τους, κατὰ 55,8% τὶς μεγάλες θρησκευτικὲς ἑορτές, 34,9% μία μὲ δύο φορὲς τὸν μήνα καὶ κατὰ 7% τρεῖς μὲ τέσσερις φορὲς τὸν μήνα. Τὰ παιδιὰ ποὺ ὁ πατέρας τους ἐκκλησιάζεται μία μὲ δύο φορὲς τὸν μήνα (39), ἐκκλησιάζονται κατὰ 2,6% μόνο σὲ εἰδικὲς τελετές, 2,6% μόνο τὶς μεγάλες θρησκευτικὲς ἑορτές, τὸ 64,1% ἐκκλησιάζονται ὅπως καὶ οἱ γονεῖς τους καὶ κατὰ 30,8% συχνότερα ἀπὸ τοὺς γονεῖς τους τρεῖς μὲ τέσσερις φορὲς τὸν μήνα. Στὶς οἰκογένειες ὅπου ὁ πατέρας ἐκκλησιάζεται τρεῖς μὲ τέσσερις φορὲς τὸν μήνα (25) τὸ μεγαλύτερο ποσοστὸ (88%) ἐκκλησιάζεται κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο, ἐνῶ ἕνα ποσοστὸ 12% ἐκκλησιάζεται κατά τι λιγότερο, μία μὲ δύο φορὲς τὸν μήνα. Στὶς ἄλλες κατηγορίες δὲν βρέθηκαν νὰ ἐκπροσωποῦνται μαθητές.

Πίνακας 5

Ποσοστὰ (%) συχνότητας ἐκκλησιασμοῦ τῶν μαθητῶν σὲ σχέση μὲ τὴ συχνότητα ἐκκλησιασμοῦ τῶν γονέων τους

		Παιδὶ			
Γονεῖς	Ποτέ	Μόνο σὲ εἰδικὲς τελετὲς	Μόνο τὶς μεγάλες γιορτὲς	1-2 φορὲς τὸν μήνα	3-4 φορὲς τὸν μήνα
Πατέρας					
Ποτὲ (4)				50	50
Μόνο σὲ εἰδικὲς τελετὲς (8)			25	50	25
Μόνο τὶς μεγάλες γιορτές (43)		2,3	55,8	34,9	7
1-2 φορὲς τὸν μήνα (39)		2,6	2,6	64,1	30,8
3-4 φορὲς τὸν μήνα (25)				12	88
Μητέρα					
Ποτὲ (3)			33,3	33,3	33,3
Μόνο σὲ εἰδικὲς τελετὲς (2)		50	50		
Μόνο τὶς μεγάλες γιορτὲς (26)			76,9	23,1	
1-2 φορὲς τὸν μήνα (48)		2,1	8,3	72,9	16,7
3-4 φορὲς τὸν μήνα (40)			2,5	17,5	80

Σημείωση: Οἱ ἀριθμοὶ στὴν παρένθεση δηλώνουν τὸν ἀριθμὸ τῶν γονέων ποὺ ἀντιστοιχεῖ στὴν κάθε κατηγορία ἐκκλησιαζομένων (N=119).

Τὰ παιδιὰ ποὺ προέρχονται ἀπὸ οἰκογένεια τῶν ὁποίων ἡ μητέρα δὲν ἐκκλησιάζεται ποτέ, ἐκκλησιάζονται σὲ ἴδιο ποσοστὸ (33,3%) κατὰ τὶς μεγάλες θρησκευτικὲς ἑορτές, μία μὲ δύο καὶ τρεῖς μὲ τέσσερις φορὲς τὸν μήνα. Τὰ παιδιὰ ποὺ προέρχονται ἀπὸ οἰκογένεια ὅπου ἡ μητέρα ἐκκλησιάζεται μόνο σὲ εἰδικὲς τελετές, ἐκκλησιάζονται μόνο σὲ εἰδικὲς τελετὲς καὶ κατὰ τὶς μεγάλες θρησκευτικὲς ἑορτὲς σὲ ποσοστὸ 50%. Τὸ ποσοστὸ αὐτὰ δὲν θὰ πρέπει νὰ θεωρηθοῦν ἐνδεικτικὰ λόγω τοῦ μικροῦ ἀριθμοῦ (3 καὶ 2 μητέρες ἀντίστοιχα), ποὺ ἐκπροσωπεῖ αὐτὴ ἡ κατηγορία. Τὰ παιδιὰ ποὺ προέρχονται ἀπὸ οἰκογένεια στὴν ὁποία ἡ μητέρα ἐκκλησιάζεται μόνο κατὰ τὴ διάρκεια τῶν μεγάλων θρησκευτικῶν ἑορτῶν, κατὰ 76,9% ἐκκλησιάζονται ὅπως καὶ ἡ μητέρα τους ἐνῶ κατὰ 23,1% μία μὲ δύο φορὲς τὸν μήνα. Τὰ παιδιὰ ποὺ ἡ μητέρα τους ἐκκλησιάζεται μία μὲ δύο φορὲς

τὸν μήνα, ἐμφανίζουν μεγαλύτερη διασπορὰ καὶ ἐκκλησιάζονται κατὰ 2,1% μόνο σὲ εἰδικὲς τελετές, 8,3% μόνο τὶς μεγάλες θρησκευτικὲς ἑορτές, τὸ 72,9% ἐκκλησιάζονται ὅπως καὶ οἱ γονεῖς τους καὶ κατὰ 16,7% συχνότερα ἀπὸ τοὺς γονεῖς τους τρεῖς μὲ τέσσερις φορὲς τὸν μήνα. Στὶς οἰκογένειες ὅπου ἡ μητέρα ἐκκλησιάζεται τρεῖς μὲ τέσσερις φορὲς τὸν μήνα τὸ μεγαλύτερο ποσοστὸ (80%) ἐκκλησιάζεται κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο, ἕνα ποσοστὸ τῆς τάξης τοῦ 17,5% ἐκκλησιάζεται κατά τι λιγότερο μία μὲ δύο φορὲς τὸν μήνα καὶ 2,5% μόνο κατὰ τὶς μεγάλες θρησκευτικὲς ἑορτές.

Εἶναι φανερὸ ὅτι τὰ περισσότερα παιδιὰ ἀκολουθοῦν τὸ ἴδιο περίπου πρότυπο στὴ συχνότητα τοῦ ἐκκλησιασμοῦ μὲ τοὺς γονεῖς τους. Ἡ συχνότητα τοῦ ἐκκλησιασμοῦ τῶν μαθητῶν ἔχει εὐθέως ἀνάλογη στατιστικῶς σημαντικὴ συσχέτιση μὲ αὐτὴν τῆς οἰκογενείας τους. Εἰδικότερα, ὁ ἐκκλησιασμὸς τῶν παιδιῶν ἐμφανίζει ἰσχυρότερη σχέση μὲ τὴ συχνότητα ἐκκλησιασμοῦ τῆς μητέρας [Pearson's x^2 (12) = 133,314, p=,000] καὶ λίγο χαμηλότερη ἀλλὰ ἐξίσου σημαντικὴ μὲ τοῦ πατέρα [Pearson's x^2 (12) = 76,921, p=,000]. Ἀκόμη, ἕνας ἀριθμὸς παιδιῶν ἐκκλησιάζονται συχνότερα καὶ ἀπὸ τοὺς δύο γονεῖς, ἐνῶ ἕνα πολὺ μικρὸ ποσοστὸ δηλώνει ὅτι ἐκκλησιάζεται λιγότερο ἀπὸ τοὺς γονεῖς τους. Ἡ *διαρροὴ* πρὸς συχνότερον ἐκκλησιασμὸ παρατηρεῖται σὲ οἰκογένειες ὅπου δὲν ἐκκλησιάζονται τακτικά, ἐνῶ *διαρροή*, 12% σὲ σχέση μὲ τὸν πατέρα καὶ 20% σὲ σχέση μὲ τὴ μητέρα, πρὸς λιγότερο συχνὸν ἐκκλησιασμὸ ἀπὸ τοὺς γονεῖς παρατηρεῖται στὶς περιπτώσεις κατὰ τὶς ὁποῖες οἱ γονεῖς ἐκκλησιάζονται συχνά. Κατὰ συνέπεια ἡ ὑπόθεσή μας ὅτι στὶς οἰκογένειες ποὺ ἐκκλησιάζονται περισσότερο, τὰ παιδιὰ ἔχουν περισσότερους λόγους νὰ ἐκκλησιάζονται ἐπαληθεύεται. Ἀντίθετα, ἡ ὑπόθεσή μας ὅτι ἡ *διαρροὴ* τῶν νέων ἀπὸ τὸν ἐκκλησιασμὸ εἶναι μικρότερη στὶς περισσότερο θρησκευτικὲς οἰκογένειες δὲν ἐπαληθεύεται ἀπὸ τὰ δεδομένα αὐτῆς τῆς ἔρευνας.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Ὅπως φάνηκε ἀπὸ τὰ ἀποτελέσματα τῆς μελέτης αὐτῆς, ὁ μαθητικὸς πληθυσμὸς χωρίζεται σὲ τρία διακριτὰ μέρη σὲ σχέση μὲ

τὸν ἐκκλησιασμό: στοὺς τακτικὰ ἐκκλησιαζόμενους, στοὺς ἐκκλησιαζόμενους καὶ στοὺς εὐκαιριακὰ ἐκκλησιαζόμενους.

Οἱ τακτικὰ ἐκκλησιαζόμενοι μαθητὲς ἀποτελοῦν τὸ 1/3 περίπου τοῦ συνόλου τοῦ μαθητικοῦ πληθυσμοῦ ποὺ ἐκκλησιάζεται τακτικὰ εἴτε μὲ τὸ σχολεῖο, εἴτε μὲ τὴν οἰκογένεια, εἴτε μόνοι τους. Ἡ συχνότητα μὲ τὴν ὁποία ἐκκλησιάζονται κυμαίνεται ἀπὸ τρεῖς ἕως τέσσερις φορὲς τὸν μήνα. Τὸ ποσοστὸ αὐτὸ εἶναι ὑψηλότερο ἀπὸ αὐτὸ ποὺ παρατηρήθηκε σὲ ἄλλες χῶρες ἀλλὰ καὶ ἀπὸ αὐτὸ (10,4%) ποὺ ἔχει παρατηρηθεῖ στὸ παρελθὸν (1966) ὡς γενικὸ ποσοστὸ ἐκκλησιασμοῦ στὸ πολεοδομικὸ συγκρότημα τῆς Θεσσαλονίκης[14]. Εἶναι μάλιστα ὑψηλότερο καὶ ἀπὸ αὐτὸ ἀκόμη τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Λαγκαδᾶ κατὰ τὸ ἔτος 1972 (21%) τὸ ὁποῖο εἶναι τὸ ὑψηλότερο ἀπὸ μία σειρὰ μελετῶν ποὺ παρατίθενται ἀπὸ τὸν καθηγητὴ κ. Γ. Μαντζαρίδη[15]. Ὡστόσο, καθὼς τὰ παιδιὰ μεγαλώνουν παρατηρεῖται μια κάποια *διαρροὴ* ὁρισμένων μαθητῶν σὲ περισσότερο χαλαρὰ πρότυπα ἐκκλησιασμοῦ. Ἕνας στοὺς δέκα μαθητὲς τῆς Γ΄ Δημοτικοῦ, ποὺ ἐκκλησιάζεται τακτικά, θὰ ἀλλάξει συνήθεια στὸν ἐκκλησιασμὸ ὅταν βρεθεῖ τὴ Γ΄ Γυμνασίου. Τὰ κορίτσια (40%) φαίνεται νὰ υἱοθετοῦν αὐτὸ τὸ πρότυπο ἐκκλησιασμοῦ περισσότερο ἀπὸ τὰ ἀγόρια (28,8%). Ἀντίθετα, τὸ πρότυπο αὐτὸ ἐκκλησιασμοῦ δὲν διαφέρει σημαντικὰ μεταξὺ τῶν παιδιῶν ἀπὸ τὰ τρία ΚΟΙΕ ποὺ ἐξετάστηκαν. Ὡστόσο, οἱ περισσότεροι μαθητὲς ποὺ ἀκολουθοῦν αὐτὸ τὸ πρότυπο ἐκκλησιασμοῦ προέρχονται ἀπὸ τὸ μέσο ΚΟΙΕ, ἐνῶ οἱ μαθητὲς τοῦ χαμηλοῦ ΚΟΙΕ ἐκπροσωποῦνται λιγότερο. Τέλος, οἱ μαθητὲς ποὺ ἐκκλησιάζονται τακτικά, προέρχονται κυρίως ἀπὸ οἰκογένειες οἱ ὁποῖες ἐκκλησιάζονται μὲ τὴν ἴδια συχνότητα.

Ὁ μεγαλύτερος ἀριθμὸς μαθητῶν (τέσσερις στοὺς δέκα) ἐκκλησιάζεται μία μὲ δύο φορὲς τὸν μήνα. Οἱ περισσότεροι μαθητὲς τῶν ἐνδιάμεσων ἡλικιῶν τείνουν πρὸς αὐτὸ τὸ πρότυπο ἐκκλησιασμοῦ, ἐνῶ οἱ μικρότεροι καὶ μεγαλύτεροι μαθητὲς δὲν φαίνεται νὰ συμμερίζονται αὐτὸ τὸ πρότυπο. Αὐτὸ γιατὶ στὶς ἐνδιάμεσες ἡλικίες τὰ παιδιὰ μετακινοῦνται ἀπὸ συχνότερο σὲ λιγότερο συχνὸ ἐκκλησιασμό. Ἔτσι, ὁ ἕνας στοὺς δέκα μαθητὲς τῆς Ε΄ Δημοτικοῦ αὐτῆς τῆς

---

14. Βλ. σχετικὴ ἔρευνα ποὺ παραθέτει ὁ Γ. Μαντζαρίδης, *Κοινωνιολογία τοῦ Χριστιανισμοῦ*, ἐκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 267.

15. Ὅπ.π. σ. 267-268.

κατηγορίας θὰ ἀλλάξει συνήθεια στὸν ἐκκλησιασμὸ ὅταν βρεθεῖ στὴν Α΄ Γυμνασίου καὶ οἱ δύο στοὺς δέκα ὅταν βρεθοῦν στὴν Γ΄ Γυμνασίου. Ἀντίθετα μὲ τοὺς μαθητὲς ποὺ ἐκκλησιάζονται τακτικά, τὸ πρότυπο τοῦ χαλαροῦ ἐκκλησιασμοῦ εἶναι μᾶλλον πρότυπο τῶν ἀγοριῶν καθὼς καὶ τῶν μαθητῶν καὶ μαθητριῶν ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὸ χαμηλό, ΚΟΙΕ. Τὸ ἕνα στὰ δύο ἀγόρια περίπου καὶ ὁ ἕνας στοὺς δύο ἀνεξαρτήτως φύλου μαθητὲς τοῦ χαμηλοῦ ΚΟΙΕ ἀκολουθεῖ αὐτὸ τὸ πρότυπο ἐκκλησιασμοῦ. Οἱ μαθητές του μέσου καὶ ὑψηλοῦ ΚΟΙΕ ἀκολουθοῦν σὲ μικρότερη συχνότητα αὐτὸ τὸ πρότυπο ἐκκλησιασμοῦ. Τέλος, οἱ μαθητὲς αὐτῆς τῆς κατηγορίας ἐκκλησιαζομένων, προέρχονται κυρίως ἀπὸ οἰκογένειες οἱ ὁποῖες ἐκκλησιάζονται μὲ τὴν ἴδια συχνότητα, ἐνῶ ἕνας μικρότερος ἀριθμὸς προέρχεται ἀπὸ οἰκογένειες οἱ ὁποῖες ἐκκλησιάζονται τακτικότερα.

Ἕνας σημαντικός, τέλος, ἀριθμὸς μαθητῶν (οἱ δύο στοὺς δέκα) ἐκκλησιάζεται εὐκαιριακὰ καὶ σχετίζεται περισσότερο μὲ κοινωνικὲς ἢ παραδοσιακὲς *ὑποχρεώσεις*. Οἱ ἐκκλησιαζόμενοι αὐτῆς τῆς κατηγορίας ἀποτελοῦν τυπικὰ παραδείγματα αὐτῶν ποὺ ὁ G. W. Allport[16] καὶ οἱ μεταγενέστεροί του χαρακτηρίζουν ὡς ἐξωγενῶς (*extrinsic*) σχετιζόμενους μὲ τὴν ἐκκλησία. Τὰ μεγαλύτερα παιδιὰ φαίνεται ὅτι ἀκολουθοῦν περισσότερο τὸ πρότυπο αὐτὸ ἐκκλησιασμοῦ, ἐνῶ δὲν παρατηρεῖται μεγάλη διαφορὰ ἀνάμεσα στὰ δύο φύλα. Οἱ περισσότεροι μαθητὲς ποὺ ἀκολουθοῦν αὐτὸ τὸ πρότυπο ἐκκλησιασμοῦ προέρχονται ἀπὸ τὸ ὑψηλὸ ΚΟΙΕ, καὶ προέρχονται κυρίως ἀπὸ οἰκογένειες οἱ ὁποῖες ἐκκλησιάζονται καὶ αὐτὲς εὐκαιριακά.

Ἀπὸ τὴν ἔρευνα αὐτὴ προκύπτει ἐπίσης ὅτι συνήθως μεταξὺ τῶν γονέων ὑπάρχει κοινὴ πρακτικὴ ὅσον ἀφορᾶ στὸν ἐκκλησιασμό. Τὰ παιδιὰ κατὰ κανόνα ἀκολουθοῦν τὸ πρότυπο ἐκκλησιασμοῦ τῶν γονέων τους. Ἡ συχνότητα μάλιστα ἐκκλησιασμοῦ τῶν παιδιῶν μοιάζει περισσότερο μὲ αὐτὴ τῆς μητέρας. Ὡστό-

16. «The religious context of prejudice», *Journal for the Scientific Study of Religion, 1966,* 5. Ο Allport ἐδῶ δανείζεται ἀπὸ τὴν ἀξιολογία τους ὅρους *intrinsic* καὶ *extrinsic* προκειμένου νὰ διακρίνει τοὺς ἐκκλησιαζόμενους τῶν ὁποίων ὁ ἐκκλησιασμὸς ὑποστηρίζει ἄλλους μὴ θρησκευτικοὺς στόχους (extrinsic) ἀπὸ αὐτούς, ποὺ ἡ θρησκεία εἶναι αὐτοσκοπός, ἕνα ἀγαθὸ ἀπὸ μόνο του (intrinsic). Ὁ πρῶτος τύπος ἐκκλησιαζόμενων χρησιμοποιεῖ τὴν θρησκεία ἐνῶ ὁ δεύτερος τὴ ζεῖ (σελ. 454-455).

σο, ἀρκετὲς εἶναι οἱ περιπτώσεις κατὰ τὶς ὁποῖες τὰ παιδιὰ διαφοροποιοῦνται ἀπὸ τοὺς γονεῖς τους. Ἔτσι, εἶναι πιθανόν, τὰ παιδιὰ νὰ ἐκκλησιάζονται λιγότερο συχνὰ ἀπὸ τοὺς γονεῖς τους, ἀλλὰ καὶ νὰ ἐκκλησιάζονται τακτικότερα ἀπ' αὐτούς. Ὅπως παρατηρεῖ καὶ ὁ R. Goldman[17] σὲ οἰκογένειες ὅπου ἡ θρησκεία ἀποθαρρύνεται ἐνεργά, εἶναι δυνατὸν νὰ δημιουργηθεῖ στὰ παιδιὰ ἕνα ὑπέρμετρο ἐνδιαφέρον γιὰ τὴ θρησκεία, ἐνῶ ἀντίθετα, στὶς θρησκευτικὲς οἰκογένειες μπορεῖ νὰ δημιουργηθεῖ ἕνα βαρετὸ ἀκόμη καὶ ἀνταγωνιστικὸ περιβάλλον γιὰ τὴ θρησκεία.

Συνοψίζοντας τὰ παραπάνω, θὰ πρέπει νὰ ποῦμε ὅτι, σὲ σχέση μὲ προηγούμενα χρόνια, παρατηρήσαμε μιὰ αὔξηση τοῦ ἀριθμοῦ τῶν μαθητῶν ποὺ ἐκκλησιάζονται τακτικά. Ὁ ἀριθμὸς αὐτὸς μάλιστα εἶναι λίγο μεγαλύτερος ἀπὸ αὐτὸν ἄλλων χωρῶν. Ἂν σ' αὐτὸν προστεθεῖ καὶ ὁ ἕνας μεγάλος ἀριθμὸς μαθητῶν ποὺ σχετίζονται θετικὰ μὲ τὴν ἐκκλησία ἀλλὰ εἶναι λιγότερο τακτικοί, τότε ὁ ἀριθμὸς εἶναι κατὰ πολὺ μεγαλύτερος ἀπὸ τὸν ἀντίστοιχο ἄλλων χωρῶν. Ἡ *διαρροὴ* ἀπὸ τὸν τακτικὸ ἐκκλησιασμὸ μὲ τὴν πρόοδο τῆς ἡλικίας εἶναι κι ἐδῶ πραγματικότητα. Τὰ ἀγόρια ἔχουν διαφορετικὰ πρότυπα ἐκκλησιασμοῦ ἀπὸ τὰ κορίτσια καθὼς καὶ τὰ ἄτομα ποὺ προέρχονται ἀπὸ διαφορετικὰ κοινωνικο-οικονομικὰ στρώματα. Ἡ οἰκογένεια ἀποδεικνύεται καθοριστικὸς παράγοντας γιὰ τὸν ἐκκλησιασμὸ τῶν νέων.

***

Ἡ μελέτη αὐτὴ εἶχε ὡς στόχο τὴ χαρτογράφηση τῆς συμπεριφορᾶς τῶν μαθητῶν σὲ σχέση μὲ τὴ συχνότητα τοῦ ἐκκλησιασμοῦ. Ἀπ' ὅτι φαίνεται τὰ παιδιὰ, εἴτε ἀπὸ τὸ σχολεῖο εἴτε ἀπὸ τὴν οἰκογένεια εἴτε ἀπὸ μόνα τους, ἐκκλησιάζονται. Ἀπὸ κεῖ κι ἔπειτα τὴν εὐθύνη γιὰ τὴν ποιότητα τοῦ ἐκκλησιασμοῦ καὶ τὴ δημιουργία ἐμπειριῶν ποὺ θὰ σηματοδοτήσουν τὴ ζωὴ τῶν μαθητῶν θὰ πρέπει νὰ τὴν ἀναλάβουν οἱ ἱερεῖς. Διαμαρτυρίες, κατὰ συνέπεια, ἀπὸ μέρους τους γιὰ τὴν ἀδιαφορία

---

17. R. Goldman, *Religious thinking from childhood to adolescence*, Routledge and Kegan Paul, London, 1964, σ. 209.

τῶν γονέων ἢ καὶ τῶν ἐκπαιδευτικῶν ἀκόμη νὰ ὁδηγήσουν τὰ παιδιὰ στὴν ἐκκλησία δὲ φαίνεται νὰ εἶναι τουλάχιστον ἀπόλυτα δικαιολογημένες. Ἐκτὸς καὶ ἂν ἐντάσσονται στὴ νοοτροπία τῶν παλαιότερων νὰ ὡραιοποιοῦν τὸ παρελθὸν καὶ νὰ ἐπικρίνουν τὸ παρόν.

Βιβλιογραφία

Allport, G. W., «The religious context of prejudice». *Journal for the Scientific Study of Religion,* 5 (1996), 444-457.

Ban, J., «Adolescents in Canadian Culture: Religious Development». *Religious Education,* 81 (2) (1986), 225-238.

Dudley, R.L., «Alienation from Religion in adolescents from Fundamentalist Religious Homes». *Journal for the Scientific Study of Religion,* 17 (4) (1978), 389-398.

Dudley, R.L. & Dudley, M.G., «Transmission of religious values from parents to adolescents». *Review of Religious Research,* 28, (1986), 3-15.

Forliti, J., & Benson, P., «Young adolescents: A National Study», *Religious Edication,* 81(2) (1986), 199-224.

Goldman, R., *Religious thinking from childhood to adolescence,* Routledge and Kegan Paul, London, 1964.

Hyde, K.E., *Religion in childhood and adolescence: A comprehensive review of the research,* Religious Edication Press, Birmingham, Alabama, 1990.

Κογκούλης, Ἰ., *Ὁ ἐκκλησιασμὸς τῶν μαθητῶν. Συμβολὴ στὴ λατρευτικὴ ἀγωγή,* ἐκδ. Ἀφοὶ Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1992.

Μαντζαρίδης, Γ., *Κοινωνιολογία τοῦ Χριστιανισμοῦ,* Ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1985.

Mark, T.J., «A study of Religious Attitudes, Religious Behaviour, and Religious Cognition». *Educational Studies,* 8(3) (1982), 209-216.

Μπαλᾶνος, Δ., «Θρησκευτικὴ ἀγωγή», *Ἀνάπλασις,* 102 (1935).

Σαρίπολος, Ν., «Ὑπόμνημα περὶ τοῦ κατωτέρου κλήρου καὶ περὶ ἐκπαιδεύσεως» πρὸς τὸν ἐπὶ τῆς Παιδείας Ὑπουργόν *Πανδώρα,* 15(1865).

G. Podskalsky
Orthodoxe und westliche Theologie

Ὀρθόδοξη καί δυτική θεολογία

μετάφραση: Σωτηρίας Α. Τριαντάρη
Δρ. Φιλοσοφίας

Ἄν καί στό σημαντικό θέμα «Θεολογία καί Φιλοσοφία στήν ἐποχή τῶν Παλαιολόγων» δίνεται ἔμφαση στήν ἐκκλησιαστική πατερική θεολογία καί στίς νέες φιλοσοφικές ἐκτιμήσεις, ὡστόσο ὑπάρχει τόσο πολύ ὑλικό πού αφορᾶ τόν ἐνδιάμεσο χῶρο ἀνάμεσα στήν «παράδοση» καί στήν «προοδευτική» πίστη, δηλαδή τήν περιοχή τῆς «Ὀρθόδοξης καί δυτικῆς Θεολογίας», ὥστε δέν φαίνεται εὔκολο ἀπό ὅλες τίς πλευρές νά παρουσιαστεῖ αὐτό τό ὑλικό στό προκαθορισμένο πλαίσιο.

Γιά τή διευκόλυνση τοῦ ἀναγνώστη θά ἤθελα νά βάλω τά πράγματα σέ μία σειρά, γιά νά παρουσιάσω τά σπουδαῖα ἀποτελέσματα τῶν βυζαντινῶν ἐργασιῶν καί τά νεότερα στοιχεῖα τῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας καί τίς σχετικές συζητήσεις: 1. τή σύγχρονη ἔρευνα κυρίως κατά τά τελευταῖα πέντε χρόνια· 2. τήν ἐρευνητική συμβολή συγκεκριμένων ἱστορικῶν πού ἀσχολοῦνται μέ τήν ἔριδα περί μεθόδου ἀνάμεσα στούς Ὀρθοδόξους καί στούς Λατίνους (καί ἐν μέρει μέ τήν ἔριδα τῶν Ὀρθοδόξων μεταξύ τους) ἡ ὁποία ἀποτέλεσε τό βασικό θεολογικό πρόβλημα τῆς ἐποχῆς τῶν Παλαιολόγων.

Στήν παροῦσα μελέτη θά ἐπιχειρηθοῦν γενικές ἀναλύσεις καί ἀναφορές σέ ἐπιμέρους συγγραφεῖς, ἐνῶ ἔκρινα ἀναγκαῖο πρίν προχωρήσω σέ λεπτομερή ἀνάλυση τῆς διαμάχης γιά τή μέθοδο, νά καταδείξω τή σπουδαιότητά της.

I.

Ὁ περιορισμένος ἀριθμός τῶν ἐργασιῶν πού ἀφοροῦν τίς σχέσεις ἀνάμεσα στό Βυζάντιο καί στή Δύση γίνεται ἐμφανής ἀπό δύο βιβλιογραφικές ἐπισκοπήσεις τοῦ St. Gero καί Δ. Ι. Γιαννακόπουλου[1] (οἱ ὁποῖες δέν ἀναλύθηκαν καθόλου ἀπό τήν ἕως τώρα ἔρευνα). Οἱ δύο μελετητές περιορίστηκαν στήν ἀνάπτυξη τῶν ἐκκλησιαστικῶν καί ἱστορικοπνευματικῶν θεμάτων, χωρίς ἀναφορά στήν οὐσία τῶν θεολογικῶν πτυχῶν τοῦ ζητήματος. Ὁ Ι. Medvedev[2] συνέταξε ἕνα ἀσχολίαστο κατάλογο ἔργων γιά τήν ἡσυχαστική ἔριδα, ὁ ὁποῖος χρειάστηκε νά συμπληρωθεῖ ἀπό τό «Bulletin sur le Palamisme» τοῦ D. Stiernon[3].

Σημαντική γιά τήν κατανόηση τοῦ θεολογικοῦ σκηνικοῦ ἀπό τό 1261 καί ἑξῆς εἶναι ἡ ἱστορία τῶν Σταυροφοριῶν[4] καί τῆς ἀνόδου τῆς λατινικῆς ἱεραρχίας στήν Κωνσταντινούπολη (1204)[5], ἡ ὁποία ἔδωσε καί στίς δύο πλευρές τή δυνατότητα νά ἀντλήσουν νέες γνώσεις καί πολλά ἐρεθίσματα ἡ μία ἀπό τήν ἄλλη, παρά τίς γνωστές παράπλευρες πιέσεις τοῦ περιβάλλοντος

1. St. Gero, «The Byzantine Church and the West: a Survey of Recent Research», *Greek Orthodox Theological Review* 23 (1978): 69-82 (Zeitraum: 1959-1974)· D. J. Geanakoplos, «Important Recent Research in Byzantine-Western Relations: Intellectual and Artistic Aspects, 500-1500», στό: *Charanis-Studies. Essays in Honour of Peter Charanis,* New Brunswick / N.J. 1980: 60-78 (1976).

2. Sovremennaja bibliografija isichastskich sporov v Vizantii XIV v. *Anticnaja drevnost' i strednie veka 10* (1973) 270-274 (χρονική περίοδος: 1860-1971).

3. «Bulletin sur le Palamisme», Revue des Études Byzantines 30 (1972): 231-341 (χρονική περίοδος: 1959-1970).

4. Πβ. ἐπιπλέον τή σχετικά πρόσφατη ἐργασία τοῦ: D. J. Geanakoplos, «Byzantium and the Crusades, 1261-1453», στό: *A History of the Crusades,* ed. K. M. Setton, III. Madison/ Wisc. 1975: 27-103· γιά τήν προγενέστερη ἐποχή: J. Meyendorff, «Ideological Crises 1071 to 1261», στό: *XV^e Congress international d' Études Byzantines, Rapports et Co-Rapports, IV 1* (Ἀθήνα 1976).

5. Πβ. G. Fedalto, *La chiesa latina in Oriente, I-III,* Verona 1973, 1976. 1979· Ch. A. Frazee, «The catholic church in Constantinople, 1204-1453», *Balkan Studies* 19 (1978) : 33-49.

(γιά νά μήν ἀναφερθοῦμε καί σέ ἄλλους παράγοντες). Γιά παράδειγμα ὁ ἐπίσκοπος Νικόλαος Κοτρώνης[6] ἀντιπαρέθεσε γιά πρώτη φορά τούς σημαντικότερους Λατίνους ἐκκλησιαστικούς Πατέρες (Ἱλάριος, Ἀμβρόσιος, Αὐγουστίνος, Ἱερώνυμος, Φουλγκέντιος κ.ἄ.) μέ τούς ἴσου κύρους κορυφαίους Ἕλληνες Πατέρες ὅσον ἀφορᾶ τήν ἑλληνολατινική ἔριδα γιά τό *Filioque*. Αὐτό συνεπαγόταν τή λεπτομερή ἐξέταση τῶν ἑλληνικῶν μεταφράσεων πολλῶν ἔργων Λατίνων Πατέρων. Ταυτόχρονα οἱ Πατέρες αὐτοί (ἄν εξαιρέσει κανείς τίς περιστασιακές ἐκφράσεις περιφρόνησης[7]) ἔπαιξαν σημαντικό ρόλο στίς θεολογικές διαμάχες τῆς Ἀνατολῆς ὅσον ἀφορᾶ τήν ἡσυχαστική ἔριδα[8].

6. Πβ. A. Dondaine, «Nicolas de Cotrone et les sources du Contra errores Graecorum» de S. Thomas, *Divus Thomas 28* (Freiburg 1950) : 313-340, εἰδικά 323. 332· P. Sambin, *Il vescovo cotronese Niccolo da Durazzo e un inventario di suoi codici latini e greci (1276)*, (Note e discussione erudite 3), Ρώμη 1954. Σχετικά μέ τίς μαρτυρίες πού ἀφοροῦν τή Δύση πβ. ἐπίσης: M. Roncaglia, *Les frères mineurs et l' église grecque orthodoxe au XIII^e s. (1231-1274)*, Kairo 1954, 239 (περίληψη ἀπό τόν Duns Scotus, Lib. I. Sent., dist. XI, qu. 1). Ὁ κατάλογος τοῦ Νικολάου Κοτρώνης συμπεριλήφθηκε (μέ παραθέματα) στό γράμμα τοῦ αὐτοκράτορα Μιχαήλ VIII. Παλαιολόγου (σχεδίασμα: Μανουήλ Ὁλόβολος) στόν πάπα Κλήμεντα IV. : N. Festa, «Lettera inedita dell' imperatore Michele VIII Paleologo al pontifice Clemente IV», *Bessarione* 6 (1899) 51, 117-126. (λατινική μετάφραση: L. Wadding, Annales Minorum IV [Quaracchi 1931] 251). Γενικά ὅσον ἀφορᾶ μέχρι ποιό βαθμό ἦταν γνωστός ἕνας Λατίνος πατέρας πρίν τήν περίοδο τῶν Σταυροφοριῶν: J. Irmscher, «Ambrosius in Byzanz», στό: *Ambrosius Episcopus*, Mailand 1976: 298-311.

7. Σχετικά μέ αὐτό μᾶς πληροφορεῖ π.χ. Μανουήλ Καλέκα IV» (PG 152: 211A)· Βησσαρίωνος, (PG 161: 312B).

8. Πολλά παραδείγματα παρέχει ἡ πραγματεία τοῦ Πρόχορου Κυδώνη, πού ἀποδόθηκε ἐσφαλμένα στόν Γρηγόριο Ἀκίνδυνο καί ἡ ὁποία ἐπανεκδόθηκε: J. Filovski, «Beleski kon deloto *Περί οὐσίας καί ἐνεργείας* od Grigorij Akindin», *Ziva antika* 23 (1973): 33-67· J. Filovski M. D. Petrusevski, Γρηγορίου τοῦ Ἀκινδύνου, *Πραγματεία εἰς τό περί οὐσίας καί ἐνεργείας ζήτημα*, βιβλ. β' κεφ. ζ'-κη' (sec. Cod. Marc. Ms. Gr. Z 155) 317-365· 26 (1976): 161-192 (βιβλ. δ'). 487-489 (βιβλ. στ') (συχνότερη ἀναφορά στούς: Αὐγουστίνο, Ἀμβρόσιο, Ἱλάριο, Βοήθιο).

Τό ἐξέχον πολιτικό γεγονός τῆς προσπάθειας γιά τήν προσέγγιση τῶν Ἐκκλησιῶν ἔλαβε χώρα γιά πρώτη φορά στή Σύνοδο[9] τῆς Λυών (1274). Τελικά ἡ προσπάθεια αὐτῆς ἀπέτυχε μόνο λόγω τῶν πολιτικῶν καταστάσεων. Μάλιστα παρά τίς ἐπίμονες προσπάθειες τῶν λατινόφρονων Βυζαντινῶν καί τή μεταβολή τῆς κατάστασης πού ἐπῆλθε μέ τόν Σικελικό Ἑσπερινό*, (1282) ἡ προσπάθεια αὐτῆς τῆς προσέγγισης ὄχι μόνο ἀποδυναμώθηκε, ἀλλά καί ὁ αὐτοκράτορας Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγος[10] μέ τά αὐστη-

9. Ὅσον ἀφορᾶ τίς ἰδέες τῆς συνόδου γιά τήν ἕνωση τῶν Ἐκκλησιῶν βλ. G. Hofmann, «The idea of Ecumenical Coucil as Means of Union in Dealings between Byzantium and Rome», *Unitas* II,1 (1950): 67-76. Οἱ ἀναφορές στήν προετοιμασία τῶν Δυτικῶν γιά τή σύνοδο γιά τήν ἕνωση τῶν Ἐκκλησιῶν περιέχονται στό γραπτό τοῦ ὀπαδοῦ τῆς θεωρίας τῶν «μονάδων» Raimundus Lullus: «S. Cirac Estopanan, Ramon Lull y la union con los bizantinos», Zaragoza 1954 (7-66· ἀνάτυπο ἀπό τό: *Cuandernos de historia jeronimo Zurita*).

* Ὁ Σικελικός Ἑσπερινός συνέβη στις 30 Μαρτίου 1282 μέ ἀφορμή τήν ἀτίμαση μίας Σικελῆς ἀπό ἕνα Γάλλο στρατιώτη μπροστά στήν ἐκκλησία τοῦ ἁγίου Πνεύματος στό Παλέρμο κατά τήν ὥρα τοῦ Ἑσπερινοῦ. Τό περιστατικό αὐτό εἶχε ὡς συνέπεια νά ἐξεγερθοῦν οἱ κάτοικοι τοῦ Παλέρμου καί νά σφαγοῦν πολλοί Ἀνδεγαυοί-Γάλλοι στήν πόλη. Τήν ἴδια στιγμή ἀνατράπηκαν καί τά σχέδια τοῦ Καρόλου τοῦ Ἀνδεγαυοῦ, ὁ ὁποῖος ἀπέβλεπε σέ μία παγκόσμια ἡγεμονία, ἐνῶ ἀπό αὐτή τήν κατάσταση ἐπωφελήθηκε ὁ Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγος, ὁ ὁποῖος συμμετεῖχε στίς διαδικασίες πού ὁδήγησαν στόν Σικελικό Ἑσπερινό σώζοντας τήν αὐτοκρατορία ἀπό μία δεύτερη λατινική κατοχή. Ἡ διπλωματική αὐτή ἐπιτυχία τοῦ Μιχαήλ Η΄ ὑπῆρξε τό ἀντιστάθμισμα τῆς ὁλοκληρωτικῆς ἀποτυχίας του στήν ἑνωτική πολιτική του. Βλ. σχετικά S. Runciman, *The Sicilian Vesper. A History of the Mediterranean World in the Later Thirteenth Century*, Cambridge 1958.

10. Πβ. D. J. Geanakoplos, *Emperor Michael Paleologus and the West (1258-1282)*, Cambridge/Mass. 1959: 258-276· D. M. Nicol, «The Byzantine Reaction to the second Council of Lyon, 1274», *Studies in Church History* 7 (1971): 113-146. Σχετικά μέ τή θρυλική καταδίωξη τῶν μοναχῶν τοῦ Ἁγίου Ὄρους ἀπό τόν αὐτοκράτορα βλ. Ι. Ε. Ἀναστασίου, «Ὁ θρυλούμενος διωγμός τῶν ἁγιορειτῶν ὑπό τοῦ Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγου καί τοῦ Ἰωάννου ΙΑ΄ Βέκκου, στό: *Ἡ Ἀθωνική πολιτεία*, Θεσσαλονίκη 1963: 207-257· Β. Δεντάκης, «Βίος καί ἀκολουθία τοῦ ἁγίου Φιλοθέου (Κοκκίνου) Πα-

ρά μέ τρα πού πῆρε ἀπέκτησε ἀρνητική φήμη στήν Ἀνατολή[11].

Στό ἑπτακοσιοστό Ἰωβηλαῖο (1974) ὀργανώθηκε στή Λυών-Παρίσι ἕνα διεθνές συμπόσιο, τό ὁποῖο ἀνέδειξε μέ σαφήνεια τίς παγκόσμιες ἱστορικές καταστάσεις καί συνέπειες τοῦ εὐρωπαϊκοῦ γίγνεσθαι[12]. Ἡ ἴδια ἡ Σύνοδος, ὅπως εἶναι γνωστό, ὅσον ἀφορᾶ τή θεολογική σκέψη ἦταν ἀρκετά πενιχρή (ἡ διαμάχη ἐπικεντρώθηκε στά δόγματα)[13]. Τόσο σημαντικός εἶναι ὁ φάκελος πού ἐκδόθηκε καί σχολιάστηκε ἀπό τούς V. Laurent καί J. Darrouzès γιά τά ἑλληνικά ντοκουμέντα καί τίς ἐριστικές πραγματεῖες σχετικά μέ τήν ἕνωση τῆς Λυών (1273-1277) ὁ ὁποῖος, ἄν καί ἐλλιπής, φέρνει στό φῶς τή σκέψη καί τό συναίσθημα τῶν ἀνθενωτικῶν[14]. Δυστυχῶς ὁ V. Laurent δέν πρόλαβε νά προβεῖ σέ συμπεράσματα στήν ἀρχική θέση του γιά τόν Πατριάρχη Ἰωάννη ΙΑ΄ Βέκκο, τό μεγαλύτερο θεολογικό πνεῦμα ὅλης τῆς ἐποχῆς, τά ὁποῖα ἀναμφίβολα περιεῖχαν καί μία κριτική ἔκδοση τῶν ἔργων του· ἐν τούτοις μετά τό θάνατό του δέν ἔπαψε νά ὑπάρχει ἡ ἐπείγουσα ἀνάγκη γιά μία προοπτική τῆς ἕνωσης. Ἡ ἀπουσία θεολογικῶν συζητήσεων στή Σύνοδο τῆς Λυών καί ἡ

τριάρχου Κ/πόλεως (1353-1354 καί 1364-1376)». *Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* 17 (1971): 576 M. Zivojinovic, «Sveta gora i Lionska unija», *Zbornik Radova Vizantoloski Institut* 18 (1978): 141-154.

11. Βαρλαάμ Καλαβροῦ, (PG 151: 1333D-1334A) (τά παραπτώματα τῶν ἀνατολικῶν πατέρων καί τοῦ λαοῦ· ὁ αὐτοκράτορας ὑπό πίεση)· Μανουήλ Καλέκα, (PG 152: 211 AB) (ἡ ἀφθαρσία τοῦ αὐτοκρατορικοῦ λειψάνου ὡς κακός οἰωνός)· «Les mémoires du Grand Ecclésiarque de l' Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439)», ed. V. Laurent (*Conc. Florentinum, Documenta et scriptores*, ser. B. IX), Ρώμη 1971: 428, 8-12 (Μιχαήλ Η΄ «ὁ λατινόφρων»· Δούκα, «Historia Turco-Byzantina», ed. B. Grecu (*Scriptores Byzantini* 1), Bukarest 1958: 319 (μνεία γιά τή σύνοδο στή Λυών καί στή Φλωρεντία).

12. 1274 - Année charnière. Mutations et continuités (Lyon-Paris, 30 sept. - 5oct 1974) (*Colloques international du CNRS* 588), Paris 1977.

13. Πβ. ἐπίσης τήν ἔκδοση τοῦ μοναδικοῦ πρωτότυπου ἐπίσημου ἐγγράφου (πρακτικά δέν ὑπάρχουν): A. Franchi, *Il concilio II di Lione (1274) secondo la «Ordinatio concilii generalis Lugdunensis*, Ρώμη 1965.

14. «Dossier grec de l' Union de Lyon (1273-1277)», (*Archiv de l' Oriens chrétienne* 16), Paris 1976.

πολεμική ἀτμόσφαιρα πού δημιουργήθηκε πρίν καί μετά τή διεξαγωγή τῆς Συνόδου ὀφείλεται, ἐκτός τό ὅτι πολιτικοί λόγοι κατεῖχαν τήν πρώτη θέση στή Σύνοδο, καί στήν ἀνικανότητα τῶν δύο μερῶν νά συνειδητοποιήσουν ἐπαρκῶς τή διαφορά στή νοοτροπία τους καί στίς ἰδεολογικές ἕξεις τους καί νά τίς ὑπερβοῦν μέ τήν κατάλληλη ἑρμηνευτική μέθοδο. Κατά τό μέτρο αὐτό ἀποκτοῦσαν ὅλο καί περισσότερη σπουδαιότητα (παράλληλα μέ τήν ἐπιδιωκόμενη δογματική ὁμοφωνία) οἱ ὑποδείξεις ἑνός Humbert de Romanis OP γιά τήν ἀμοιβαία γνώση καί κατανόηση τῶν Λατίνων καί Ἑλλήνων τῆς Δύσης[15]· τοὐναντίον στήν Ἀνατολή ἀποκτοῦσαν ὅλο καί περισσότερη σπουδαιότητα οἱ μεταφράσεις μεσαιωνικῶν θεολογικῶν ἔργων (13ος-15ος αἰώνας)[16].

Σέ μία ἐποχή στήν ὁποία ἄκμαζε ὁ δυτικοευρωπαϊκός σχολαστικισμός μποροῦσε νά γίνει λόγος παράλληλα μέ τή Σύνοδο στή Λυών καί γιά θεολογική ἔνδεια. Ὁ χαρακτηρισμός αὐτός ἰσχύει προπάντων γιά τήν ἑλληνική πλευρά καί εἶναι ἀκόμη πιό ἰσχυρός γιά τίς ἑπόμενες δεκαετίες μέχρι τήν ἔναρξη τῆς ἡσυχαστικῆς ἔριδας (1335/37). Βέβαια ἔγινε λόγος γιά «Παλαμισμό πρίν ἀπό τόν Παλαμᾶ»[17], ὅμως γίνεται κατανοητό καί ἀπό τό περιεχόμενο ὅτι αὐτή ἡ φράση ἀναφέρεται γιά τόν ὑποστηρικτή του ἡσυχασμοῦ καί τούς ἀντιπάλους του, ὅπως συμβαίνει μέ ἕνα

15. Πβ. ἐπίσης: J. Sanchez Vaquero, *Causas y remedias del cisma griego segun los latinos, antes de la union de Lyon (1274)*, Salamanca 1955 (τό ἀπόσπασμα ἔχει τυπωθεῖ:1-52. 350-401)· D. J. Geanakoplos, «Bonaventura, the two Mendicant Orders, and the Greeks at the Council of Lyons (1274)», *Studies in Church History* 13 (1976): 183-211. Τό πιό σημαντικό κείμενο: Mansi XXIV, *Opus tripartitum*, lib. II, 11-12 (125B-127A)· II, 17-19 (128C-129E).

16. Πβ. ἐπίσης τίς νεότερες περιλήψεις: A. Lumpe, «Abendländliches in Byzanz», στό: *Abendland und Byzanz (Literatur und Sprache)*, στό: *Reallex ikon der Byzantinistik, Reihe A, Bd. I,4.* Amsterdam 1970, 304-345· D. J. Geanakoplos, *Interaction of the Sibling Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330-1600)*, New Haven-London 1976, 98-109.

17. Ἀναφέρονται ὁ Γεώργιος Κύπριος καί ἄλλοι: G. Patacsi, «Palamism before Palamas», *Eastern Churches Review* 9 (1977): 64-71. (γαλλικά στό: *Contacts* 29 [1977]: 126-136)· A. J. Sorko, «Palamism before Palamas» and the Theology of Gregory of Cyprus. *St. Vladimir's Theol.», Quarterly* 23 (1979): 139-147.

πυκνό ρεῦμα σέ ἕνα ἀνάχωμα. Ἀπό τή μία πλευρά ἐμποδίστηκε ὁ θεολογικός συντηρητισμός, ὁ προοδευτικός ἐθνικισμός[18] καί κάθε «νεωτερισμός»[19] καί ἀπό τήν ἄλλη πλευρά ἀποφεύχθηκε κάθε περιττή σέ βάθος ἀνάλυση τοῦ θέματος σχετικά μέ τίς πολλές ἐκκλησιαστικοπολιτικές συζητήσεις[20]. Ἔτσι, γιά παράδειγμα, στήν ἀλληλογραφία τοῦ Πατριάρχη Ἀθανασίου Α΄ (1289-1293· 1303-1310) ἀποκαλύπτονται πολλά ἀντιλατινικά αἰσθήμα-

18. Πβ. ἐπίσης F. E. Thiriet, «La formation d'une conscience nationale hellénique en Romanie latine (XIII^e-XIV^e siècles)», *Revue des Études Sud-est Européennes* 13 (1975): 187-196· T. Teoteoi, «La conception de Jean VI Cantacuzène sur l' Etat byzantin vue principalement à la lumière de son histoire», 167-186· ἔμεσα ἐπίσης: A. Ducellier, «Mentalité historique et réalité politique: l' Islam et les Musulmans vus par les byzantins du XIII^e s», *Byzantinische Forschungen* 4 (1972): 31-63.

19. Πράγματι ὁ Πλωτίνος (Ἐννεάδες II, 9,6,11-12) διατυπώνει μέ τή σημασία τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας τήν ἐξίσωση: καινοτομεῖν = ἰδία φιλοσοφία = ἔξω τῆς ἀληθείας. Πβ. ἀπό τήν πατερική παράδοση π.χ. Βασίλειος, *Πρός Ἀμφιλόχιον περί τοῦ ἁγίου Πνεύματος*, 6 (PG 32, 88A) (13)· 30 (PG 32:213 D) (77)· ἀπό τό ὕστερο Βυζάντιο: Νικηφόρου Γρηγορᾶ, *Ἑρμηνεία εἰς τόν Συνεσίου περί ἐνυπνίων λόγον* (PG 149, 521 A)· *Ἀντιρρητικά Α΄*, ἔκδ. H.-V. Beyer (*Wiener Byzantinische Studien* 12), Wien 1976 41, 148· 59, 276· 60, 282· 74, 388· 98, 599 (καινοτόμος: Λατίνος, Παλαμιστής). - Ἡ ἔννοια «καινοτομία» παίζει σημαντικό ρόλο στήν ἡσυχαστική ἔριδα· G. Podskalsky, Theologie und Philosophie in Byzanz (*Byzantinische Archiv* 15), München 1977, 255 (εὑρετήριο: καινοτομία). Θά ἦταν χρήσιμη μία εἰδική ἔρευνα στό λεξιλογικό πεδίο, ἀρχίζοντας ἀπό τήν πατρολογία.

20. Πβ. ἐπίσης τήν περίληψη τήν ὁποία συνέθεσε βάσει τῶν πηγῶν ὁ R. Guilland, *La politique religieuse de l' Empire byzantin de 1204 à 1341*, Paris J. Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, Chicago-London 1974: 270-280 ἐπίσης K. M. Setton, «The Papacy and the Levant (1204-1571)», I: «The Thirteenth and Fourteenth Centuries» (*Memoirs of the American Philosophy Society* 114), Philadelphia 1976· II: The Fiftheenth Century 1978· J. Gill, *Byzantium and the Papacy 1198-1400*, New Brunswick/N. J. 1979 (J. Meyendorff στήν βιβλιοκρισία του [*St. Vladimir' s Theol. Quarterly* 23 (1979): 227f.] ἐπισημαίνει ὀρθά ὅτι αὐτό τό βιβλίο παρουσιάζει τήν παπική ἱστορία ἀπό τήν πλευρά τῆς βυζαντινῆς σκοπιᾶς, μολονότι οἱ πηγές δέν ἀναφέρουν ἀρκετά γι' αὐτό τό θέμα). Λιγότερο σημαντικό γιά τήν ἐκκλησιαστική πολιτική: A. E. Laiou, *Constantinople and the Latins: The Foreign Policy of Andronicus II, 1282-1328*, Cambridge/Mass. 1972.

τα ἀλλά λίγα σοβαρά θεολογικά ἐπιχειρήματα[21]. Ἀκόμη καί σέ αὐτή τήν ἐποχή ὑπῆρχαν ἀσφαλῶς ἐγχειρίδια μιᾶς ἁπλῆς καί χωρίς στοιχεῖα πολεμικῆς μοναστικῆς παράδοσης, ὅπως ἡ σύνταξη τοῦ «Θησαυροῦ τοῦ Θεογνώστου» στό πρῶτο μισό τοῦ 13ου αἰώνα, ὁ ὁποῖος ἔμεινε πλήρως ἄθικτος ἀπό τήν ἔριδα Ἀνατολικῶν καί Δυτικῶν[22]. Ἐν συνόλῳ φαίνεται πραγματικά νά ἔχουν κυρίως ἰσχύ οἱ λόγοι πού ἀπηύθυνε ὁ Μανουήλ Β΄ στόν γιό του Ἰωάννη Η΄ (1245) γιά τήν κατάσταση πού ἐπικράτησε κατά τόν αἰώνα τους, καθόσον οἱ προσπάθειες γιά τήν ἕνωση θεωρήθηκαν μόνο ὡς πολιτικό μέσο, ἐνῶ κανείς δέν μπορεῖ νά πιστέψει σέ μία πραγματική συμφιλίωση ἐξαιτίας τῆς «ὑπεροψίας τῶν Λατίνων καί τῆς ἀκαμψίας τῶν Ἑλλήνων»[23].

Ἡ θεολογική συζήτηση ἀναζωπυρώθηκε ξανά στό Βυζάντιο μόνο μέ τόν Παλαμισμό. Συνέπεια τοῦ Παλαμισμοῦ ἦταν ἡ διαμάχη πού προκλήθηκε ἀπό τίς ἑλληνικές μεταφράσεις ἔργων τοῦ δυτικοῦ σχολαστικισμοῦ, κυρίως ἔργων τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη. Ὅ,τι ἀφορᾶ τόν Γρηγόριο Παλαμᾶ καί τόν Παλαμισμό φαίνεται ἔχει ὑπερβεῖ τό ὅριο τοῦ καθαρά ἐρευνητικοῦ ἐνδιαφέροντος. Στήν πραγματικότητα ὅμως ὄχι μόνο ἡ νέα ἔκδοση τῶν ἔργων του ἔχει σταματήσει στόν τρίτο τόμο**, ἀλλά καί οἱ μελέτες καί οἱ μονογραφίες[24] πού ἐμφανίστηκαν τά τελευταῖα

21. Πβ. J. L. Boojamra, «Athanasios of Constantinople: a study of Byzantine reactions to latin religious infiltration», *Church History* 48 (1979): 27-48.

22. Πβ. J. A. Munitiz, Θησαυρός Θεογνώστου (*CC, Ser. Gr.* 5), Turnhout-Leuven 1979. Στό κεφάλαιο IX (193-198) γίνεται μνεία χωρίς πολεμική διάθεση γιά τήν ἅλωση τῆς Κωνσταντινούπολης (1204). Ἡ πρώτη ἔριδα, ἡ ὁποία χρονολογεῖται τόν 12ο αἰώνα, ἀποτελεῖ ἕνα παράδειγμα στό ὁποῖο φαίνονται οἱ φάσεις κατά τίς ὁποῖες ἔγιναν μετατοπίσεις ἀνάμεσα στό ἐκκλησιαστικό-πολιτικό ρῆγμα καί στήν ἐκτίμηση γιά τήν ὕπαρξη τῆς πολεμικῆς ἀτμόσφαιρας: J. Spiteris, «La critica Bizantina del Primato Romano nel secolo XII» (*Orientalia Christiana Analecta* 208), Ρώμη 1979.

23. Παραπέμπει στόν J. Hajjar, *Zwischen Rom und Byzanz,* Mainz 1972, 144κ.ἑξ. (ψευδο-Φραντζῆς, Χρονικόν *II*, 13, ed. V. Grecu (*Scriptores Byzantini* 5), Bukarest 1966, 320.

** Ὡς σήμερα ἔχουν ἐκδοθεῖ ἄλλοι δύο τόμοι μέ ἔργα τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ: α) *Γρηγορίου Παλαμᾶ, συγγράμματα,* τόμος Δ΄. *Δογματικαί πραγματεῖαι καί ἐπιστολαί γραφεῖσαι κατά τά ἔτη 1348-1358*, ἔκδ. Π.

χρόνια λίγες μόνο νέες τοποθετήσεις μᾶς προσέφεραν ἀκριβεῖς καί λεπτομερεῖς γνώσεις, τουλάχιστον ἀπό θεολογική σκοπιά. Ἐντούτοις ἐμφανίστηκε κατά κύριο λόγο ἕνα βιβλίο τοῦ ὁποίου τό ἐπίμαχο ζήτημα, ὅπως ὑπέδειξε ὁ Ph. Sherrard, προσφέρεται γιά παραιτέρω ἀνάπτυξη ἀπό τή μελλοντική ἔρευνα: D.

Κ. Χρήστου, Β. Δ. Φανουργάκης, Β. Σ. Ψευτογκᾶς, Θεσσαλονίκη 1988. 6) *Γρηγορίου Παλαμᾶ συγγράμματα* τόμος Ε΄. *Κεφάλαια ἑκατόν πεντήκοντα,* ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου, Θεσσαλονίκη 1992.

24. Μία περίληψη γιά τήν ἡσυχαστική ἔριδα (ἀπό τή σκοπιά μέ τήν ὁποία τήν εἶδε ὁ Νικηφόρος Γρηγορᾶς) δίνει ὁ J. L. Van Dieten, *Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte,* I (*Bibliothek der griechischen Literatur* 4), Stuttgart 1973, 16-35. Περαιτέρω μελέτες: A. E. Tachiaos, «Le mouvement hésychaste pendant les dernières décennies du XIV[e] s», *Κληρονομία* 6 (1974): 113-132· A. De Halleux, «Palamisme et Tradition», *Irénikon* 48 (1975): 479-493. (ἀπάντηση στήν *Istina* 19/1974)· K. Ware, «God hidden and revealed: The apophatic way and the Essence-Energies distinction», *Eastern Churches Review* 7 (1975): 125-136. (γαλλικά στό: *Messager de l' Exarch. du Patr. russe an Europe occid.* 23 [1975]: 45-59)· Α. Α. Γλαβίνα, «Ἕν ἄγνωστον ἐν πολλοῖς χειρόγραφον ἔργον Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Ὁ κῶδιξ 138 τῆς Ι. Μονῆς Ἁγίας Τριάδος Χάλκης», *Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀριστοστελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 21 (1976): 295-305· L. M. Clucas, «Eschatological Theory in Byzantine Hesychsm: A Parallel to Joachim da Fiore? *Byzantinische Zeitschrift* 70 (1977): 324-346 (σχετικά μέ τίς ἰδέες τριῶν αἰώνων στόν Ἁγιορειτικό τόμο: PG. 150: 1225-1228)· περισσότερες ἀναφορές στό: *Eastern Churches Review* 9 (1977): G. Mantzarides, «Tradition and Renewal in the Theology of S. Gregory Palamas», 1-18· I. Trethowan, «Irrationality in Theology and the Palamite Distinction», 19-26· R. D. Williams, «The Philosophical Structures of palamism» 27-44· K. Ware, «The Debate about Palamism», 45-63 (παρομοίως στήν *Istina* 19/1974). Σέ σλαβική μετάφραση τά ἔργα τοῦ Παλαμᾶ: K. Ivanova, «Otrazenie bor' by mezdu isichastami i ich protivnikami v perevodnoj polemiceskoj literature balkanskich slavjan», στό: *Actes du XIV[e] Congress International des Études Byzantines* Bucarest, 6-12 sept. 1971, II. Bukarest 1975: 167-175. Τέλος θά πρέπει νά ἀναφερθοῦν δύο μεγάλες μελέτες, οἱ ὁποῖες πραγματεύονται κυρίως ἐξωτερικά ἱστορικά γεγονότα: L. M. Clucas, *The Hesychast Controversy in Byzantium in the fourteenth century,* 2Bde, Los Angeles (Diss/Mschr.)· A. Philippidis-Braat, «La captivité de Palamas chez les Turcs: dossier et commentaire, *Travaux et Mémoires* 7 (1979): 109-222.

Wendebourg, *Geist oder Energie? Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München 1980.[25]

Ἡ βοηθός τοῦ G. Kretschmar (Μόναχο), ἡ ὁποία συμμετεῖχε στό διάλογο γιά τήν παγκόσμια λουθηρανική ἕνωση μέ τήν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία, χρησιμοποιεῖ συνήθως δυσνόητη γλώσσα μέ πολλά παραθέματα ἀπό τό γνήσιο λόγο τῆς ἁγίας Γραφῆς προβαίνοντας σέ ἐπιστημονικές ἀφαιρέσεις. Ἡ G. Kretschmar θέτει τό οὐσιαστικό ζήτημα τοῦ παλαμισμοῦ: μήπως ἡ παλαμική διδασκαλία περί ἐνεργειῶν, οἱ ὁποῖες ἀποτελοῦν τόν ἄλλο πόλο τῆς ἄκτιστης καί ἀπρόσιτης οὐσίας τοῦ Θεοῦ ὄντας οἱ μόνες πού φανερώνονται στόν ἄνθρωπο, καταργοῦν τό ρόλο τῶν προσώπων τῆς ἁγίας Τριάδας καί εἰδικότερα τοῦ ἁγίου Πνεύματος στή διαδικασία γιά τή σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου. Πέραν τούτου ἡ ἐξέταση τῆς G. Kretschmar δείχνει ὅτι ἡ ἀντίληψη τῶν Παλαμιτῶν ἀπό τή θεολογία τοῦ Φωτίου καί πέρα (δηλαδή ἀπό ἐκεῖ πού τελειώνει ἡ πατερική θεολογία καί ἀρχίζει ἡ θεολογία τῶν Δυτικῶν) ναί μέν δέν συνιστᾶ προπαιδεία, ἀλλά ἀποτελεῖ τουλάχιστον προπαρασκευή αὐτῆς, καθόσον ἡ πρώϊμη πατερική σύνδεση τῆς θεολογικῆς καί οἰκονομικῆς Τριάδας βαθμιαῖα χαλαρώνει ὅλο καί περισσότερο καί ἡ μυστική ἐμπειρία τοῦ ἀτόμου παραγκωνίζει ὅλο καί πιό πολύ τή θεολογική γνώση τῆς ὅλης ἐκκλησίας. Μέ αὐτό τόν τρόπο τίθεται ἕνα ἀπό τά βασικά θέματα, τό πιό σημαντικό ἀπό κάθε ἄποψη (πρᾶγμα πού κανείς δέν θά ἀμφισβητοῦσε): τό πρόβλημα ἄν ἡ διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ ἔχει πατερικά ἐρείσματα. Ἡ ἀπάντηση (ὅπως μοῦ φαίνεται) εἶναι ὅσον ἀφορᾶ τό ζήτημα τῆς Τριάδας τελεσίδικη: ὑπάρχει ἕνα ὁλοφάνερο χάσμα[26]. Πέραν τούτου, προκειμένου νά γίνει μία συνολική ἐκτίμηση θά συνέβαλλε ἐξά-

25. München 1980 (= *Münchener Monographien zur historische und systemen Theologie* 4)· πβ. ἐπίσης, Ch. von Schönborn, «Immanente und ökonomische Trinität», *Freiburg Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 27 (1980): 247-264. Θά διατυπώσω μία ξεχωριστή θέση σέ κριτική πού θα κάνω στό: (*Byzantinische Zeitschrift*). [D. Wendebourg, «From the Cappadocian Fathers to Gregory Palamas», *Studia Patristica* 17, 1, Munich (1982) 195-198].

26. Γιά παρόμοια ζητήματα πού ἀφοροῦν τή σχέση τῆς θεοπτίας μέ τήν ἐνσάρκωση βλ. στή μελέτη μου στό: *Orientalia Christiana Periodica* 35 (1969): 5-44.

παντος στήν ἔρευνα ἡ ἔκδοση παλαμικῶν και ἀντιπαλαμικῶν γραπτῶν· γι' αὐτά τά ἔργα γίνεται λόγος κυρίως στό δεύτερο μέρος (Νικηφόρος Γρηγορᾶς, Γρηγόριος Ἀκίνδυνος, Ἰωσήφ Καλόθετος).

Μετά ἀπό μία συνοπτική ἐξέταση[27] περνᾶμε στό δεύτερο μέρος τῆς μελέτης μας, δηλαδή στούς συγκεκριμένους συγγραφεῖς τῆς ἐποχῆς τῶν Παλαιολόγων[28]. Ἕνα ζήτημα πού ἐπείγει ὅσον ἀφορᾶ τόν Βαρλαάμ τόν Καλαβρό θά ἦταν ἡ συνολική ἔκδοση τῶν θεολογικῶν γραπτῶν του, τήν ὁποία ὁ A.Fyrigos προανήγγειλε γιά τά ἑπόμενα χρόνια[29]. Ἐπίσης, θά πρέπει νά προσεγγίσουμε τά φυσικοεπιστημονικά ἔργα του[30] γιά νά ἑρμηνεύσουμε τή θεολογία του[31]. Παρομοίως θά ἦταν ἐπιθυμητή μία βιογραφία, ἡ ὁποία θά μποροῦσε νά μᾶς διαφωτίσει κυρίως γιά τήν περίοδο τῶν σπουδῶν του καί τά χρόνια μετά ἀπό

27. Ὁ D. M. Nicol παρουσίασε πρόσφατα μία καλή συνθετική ἐργασία: *«Church and Society in the last Centuries of Byzantium»*, Cambridge-London 1979. Επιπλέον H-G. Beck, «Geschichte der orthodoxen Kirche im byz. Reich» (*Die Kirche in ihrer Geschichte* I D 1). Göttingen 1980: 214-240.

28. Τό *προσωπογραφικό λεξικό τῶν παλαιολόγειων χρόνων* παρέχει ἀκριβή καί πλήρη καθοδήγηση (PLP), hrsg. v. E. Trapp μέ συνεργασία τοῦ v. R. Walther καί H.-V. Beyer (*Österreichischen Akademie Wissenschaft, Veröffentlichung der Kommission für Byzantion* I/1ff.), Wien 1976 ff. (μέχρι τώρα ἔχει δημοσιευθεῖ 1-4: Ἀαρών-Ἰωσούφης, 1976-1980).

29. Πβ. προεισαγωγικά στό ἄρθρο τοῦ: A. Fyrigos «La produzione letteraria antilatina di Barlaam Calabro» *Orientalia Christiana Periodica* 45 (1979): 114-144 (ἔρευνα γιά τήν ἐπεξεργασία τοῦ κειμένου). Ὁ Fyrigos ἀνακάλυψε πλῆθος ἀπό ἄγνωστα ἕως τώρα χειρόγραφα, στά ὁποῖα πρέπει νά προστεθεῖ ὁ: Cod. Omplu 1, ff. 149v-204v (15. Jh. 204ff.) (ἀνακοίνωση ἀπό τόν A. Schminck, Frankfurt).

30. Βαρλαάμ Καλαβροῦ, «Traités sur les éclipses de soleil de 1333 et 1337». Histoire des textes, éditions critiques, traductions et commentaires par J. Mogenet-A. Tihon, Louvain 1977.

31. Πιό βελτιωμένη στον D. Stein, «Barlaam aus Kalabrien» στό: *Lexikon des Mittelalters* I 7, Zürich-München 1980, 1469f.· ἐντούτοις ἐξετάστηκε ἐκ νέου ἀπό τόν S. Impellizzeri, «Barlaam Calabro», στό: *Dizionario biografico degli Italiani VI,* Rom 1964: 392-397· F. Tinnefeld, «Barlaam von Calabria», στό: *Theologie Realenzyklöpadie, V.* Berlin-N.Y. 1980: 212-215.

αὐτές[32]. Ὅπως γιά τόν Βαρλαάμ ἔτσι καί γιά τόν Γρηγόριο Ἀκίνδυνο δέν ὑπάρχει μία πλήρης ἔκδοση τῶν ἔργων του***, τήν ὁποία ἔχει προαναγγείλει ἐδῶ καί πολύ καιρό ὁ J. S. Nadal**** (ἀπό τόν κώδικα Monac. 223). Μία τέτοια ἐκδοτική προσπάθεια θά διαλευκάνει τό ζήτημα τῆς πατρότητας πολλῶν ὁριστικά στό μέλλον πραγματειῶν πού ἀποδόθηκαν ἐσφαλμένα σέ ἄλλους συγγραφεῖς[33]. Στό μεταξύ ἦρθαν στό φῶς γιά πρώτη φορά περισσότερες ἐπιστολές[34], στίς ὁποῖες μεταξύ ἄλλων τίθεται τό ζήτημα καί γιά τή σχέση τοῦ παλαμισμοῦ μέ τήν πατερι-

32. Τήν ὑπόθεση ὅτι ὁ Βαρλαάμ γνώριζε τόν Θωμᾶ Ἀκινάτη διατυπώνει ὁ P. A. Leone, «Appunti e note su alcuni opuscoli di Niceforo Gregora», *Nicolaus* 3 (1975): 326. S. Brock (Iconoclasm and Monophysites, στό: A. Bryer-J. Herrin, Iconoclasm. Birmingham 1975, 57) βλέπει τούς εἰκονοκλάστες ὡς προδρόμους τοῦ Βαρλαάμ στή στάση του ἐνάντια στόν καθολικό μυστικισμό τῶν παλαμιτῶν. Ἕως τώρα ἡ εἰκόνα πού σχηματίστηκε γιά τόν Βαρλαάμ εἶναι ἀσταθής ἐξαιτίας τῆς ἔλλειψης ἀντικειμενικότητας τῶν πηγῶν: a. παλαμιστές: πβ. B. Dentakis (10) 562 (3.). 570f. (15). 583f. (31f.)· Συμεών Θεσσαλονίκης, (PG 155: 144A). 31 (145BDq 149AB· 153AC)· b. ἀντιπαλαμιστές: Δημητρίου Κυδώνη, (PG 151: 1283D)· Νικηφόρου Γρηγορᾶ, Ἐπιστολή 3 κατά Βαρλαάμ (ed. St. Bezdeki, Nicephoros Gregoras epistolae XC. *Ephemerida Dacoromana* 2 [1924]: 341, 41). (καί οἱ δύο θέσεις ἀναφέρονται στή φιλαλήθεια τοῦ Βαρλαάμ). Αὐτό μόνο ὡς παράδειγμα καί μικρές συμπληρώσεις στίς πηγές πού ἔχουν ἤδη χρησιμοποιηθεῖ.

*** Συμπληρωματικά ἀναφέρω ὅτι ἔχουν ἐκδοθεῖ οἱ ἐπιστολές τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου στό: *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, ed. A. C. Hero, vol. 21, Washington 1983.

**** Πρόσφατα ο J. S. Nadal ἐξέδωσε ἔργα τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου βλ. J. S. Nadal, Gregorii Acindyni Refutationes Duae Operis Gregorii Palamae cui Titulus Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam: *Corpus Christianorum Series Graeca* 31, Brepols 1995.

33. Πβ. τίς ἐκδόσεις στίς ὁποῖες παρέπεμψε παραπάνω ὁ J. Filovski-M. D. Petrusevski (s. Anm. 8).

34. A. Karpozilos, «Seventeen Letters of Gregorios Akindynos (Cod. Monac. gr. 223)», στό: *Collectanea Byzantina* (Orientalia Christiana Periodica 204), Ρώμη 1977: 65-117. Πβ. ἐπίσης: B. Φανουργάκη, «Ἄγνωστα ἀντιπαλαμιτικά συγγράμματα τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου», *Κληρονομία* 4 (1972): 285-302 (γιά συγγράμματα πού ἔχουν χαθεῖ).

κή διδασκαλία[35]. Τά τελευταῖα χρόνια ἔγιναν ἐκτενεῖς, παλαιές καί νέες ἐκδόσεις ἔργων τοῦ Νικηφόρου Γρηγορᾶ. Τό κύριο ἐνδιαφέρον προκάλεσαν τά φιλοσοφικά, θεολογικά καί ἱστορικά ἔργα· πρόκειται γιά τίς ἐργασίες τῶν P. L. M. Leone[36], H.-V. Beyer[37] καί J. L. van Dieten[38]. Καί οἱ τρεῖς ἐκδοτικές προσπάθειες εἶναι σημαντικές γιά τή θεολογία[39] ἄν ἀναλογιστεῖ κανείς τήν περίπλοκη ἱστορική προέλευση αὐτῶν τῶν ἔργων καί τό ἑτερόκλητο περιεχόμενό τους. Τά λίγα ἀπό τά ἔργα τοῦ Δαβίδ Δισύπατου πού ἔχουν ἐκδοθεῖ πλήρως καί τά ὁποῖα ἀφοροῦν ἀποκλειστικά τίς θεῖες ἐνέργειες[40], βρῆκαν μᾶλλον ἀπήχηση στή σλαβι-

35. Ἐπιστολή 2 (Karpozilos, 77f.)· Ἐπιστολή 15 (ebd. 101-107· 107, 171: παλαμισμός= καινοφωνία). Πόσο πολύ ὁ Ἀκίνδυνος ἐπηρέασε τή συζήτηση φαίνεται καί ἀπό τόν χαρακτηρισμό τόν ὁποῖο φέρουν οἱ ὀπαδοί του ὡς «Ἀκινδυνιανοί». (F. Halkin, Deux vies de S. Maxime le Kausokalybe, ermite au Mont Athos [14e s.] *Analecta Bollandiana* 54 [1936] 47).

36. Νικηφόρου Γρηγορᾶ, «Antilogia» et «Solutiones quaestionum», *Byzantion* 40 (1970): 471-516· τοῦ ἰδίου Φιλομαθής ἤ περί ὑβριστῶν di Niceforo Gregora. *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, 8/9 (1971/72): 171-201· τοῦ ἰδίου Νικηφόρου Γρηγορᾶ «Διάλογος. Φλωρέντιος ἤ περί σοφίας», Neapel 1975.

37. Νικηφόρου Γρηγορᾶ, «Ἀντιρρητικά Α΄» (19) πβ. τοῦ ἰδίου «Eine Chronologie der Lebensgeschichte des Nikephorus Gregoras», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 27 (1978): 127-155. Ἐπίσης ἡ ἔκδοση τῶν Ἀντιρρητικῶν ΙΙ, τήν ὁποία ἑτοιμάζει ὁ M. Paparozzi· πβ. τοῦ ἰδίου «Appunti per lo studio degli inediti Antirrhetici posteriores di Niceforo Gregoras». *Atti della Acc. Naz. dei Lincei, Cl. di sc. mor., stor. e filol.* 1973, ser. B (Rendiconti), vol. 28 (Ρώμη 1974), 7-12, 921-951.

38. Νικηφόρου Γρηγορᾶ «Ρωμαϊκή Ἱστορία»· ἕως τώρα: Bde I. II 1-2 (*Bibliothek der griechische Literatur* 4, 8-9), Stuttgard 1973 καί 1979 (ὑπάρχει γερμανική μετάφραση τῶν βιβλίων I-XI μέ σχόλια). Ἡ Van Dieten ἔχει ἀναλάβει μία νέα κριτική ἔκδοση τοῦ ἑλληνικοῦ κειμένου στή σειρά *Corpus fontium historiae byzantinae, ser Berolinensis*. Πβ. ἐπίσης, T. Hart, «Nicephorus Gregoras, Historian of the Hesychast Controversy», *Journal Ecclesiastic History* 2 (1951): 169-180.

39. Ἕνας πλήρης κατάλογος ὅλων τῶν ἔργων, ἀπό τά ὁποῖα ἄλλα διασώζονται καί ἄλλα ἔχουν χαθεῖ, παραδόθηκε ἀπό τήν: Van Dieten I 44-62· II 1, 6f.

40. Πβ. H.-V. Beyer, «David Disypatos als Theologe und Vorkämpfer für die Sache des Hesychasmus» (ca. 1337- ca. 1350), *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 24 (1975): 107-128.

κή Ὀρθοδοξία ἐξαιτίας τῆς χαρακτηριστικῆς συντομίας τους[41]. Ὁ Ἰωάννης Κατακουζηνός[42] ἀπέσπασε τή λιγότερη μέχρι τώρα προσοχή ὡς θεολόγος. Ἕνα ἔργο ἀμφισβητούμενης πατρότητας, τοῦ ὁποίου συγγραφεῖς φέρονται ὁ Νεῖλος Καβάσιλας καί ὁ Μανουήλ Χρυσολωρᾶς, καί τό ὁποῖο ἀναφέρεται στήν ἐκπόρευση τοῦ ἁγίου Πνεύματος, δέν μπορεῖ νά ἀποδοθεῖ μέ βεβαιότητα σέ κανέναν ἀπό αὐτούς[43]. Ἐντούτοις εἶναι βέβαιο ὅτι θά ἐκδοθεῖ στό μέλλον ἕνα νέο ἀνέκδοτο σύγγραμμα τοῦ Μανουήλ Καλέκα περί τῆς θείας ἁπλότητος[44]. Ὅσον ἀφορᾶ τόν Δημήτριο Κυδώνη, ὁ ὁποῖος ὑπῆρξε σημαντική προσωπικότητα στήν ἀντιπαράθεση μέ τή σχολαστική θεολογία, τά ἔργα του δέν ἔχουν γνωρίσει ἀκόμη μία πλήρη καί ποιοτική ἔκδοση[45] οὔτε ὑφίστανται

42. Πβ. σημειώσεις στό περιθώριο: E. Voordeckers, «Quelques remarques sur les prétendus "chapitres théologiques" de Jean Cantacuzène», *Byzantion* 34 (1964): 619-621. [Ὅσον ἀφορᾶ τίς θεολογικές ἀπόψεις τοῦ Ἰωάννη Κατακουζηνοῦ βλ. Ἰωάννη Κατακουζηνοῦ, *Refutationes Duae Prochori Cydonii et Refutationes cum Paulo Patriarcha Latino Epistulis Septem Tradita*, στό: *Corpus Christianorum Series Graeca* 16, ed. E. Voordeckers et F. Tinnefeld, Brepols-Turnhout 1987]. Πβ. J. Declerk, «Jean Cantacuzéne réfutations de Prochore Cydones et correspondance avec Paul de Calabre, *Byzantion* 58, Bryxelles (1988): 537-539.

43. Α. Σπουρλάκου, «Εἶναι ὁ Μανουήλ Χρυσολωρᾶς ὁ συγγραφεύς τοῦ ἔργου "Κεφάλαια ὅτι καί ἐκ τοῦ υἱοῦ ἅγιον πνεῦμα ἐκπορεύεται"· *Θησαυρίσματα* 2 (1963): 83-117. Πβ. ἐπίσης: C. Patrinelis, «An unknown Discourse of Chrysoloras adressed to Manuel II Palaeologus. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 13 (1972): 497-502 (σχετικά με τήν ἐθνική ἀναγέννηση καί κλασσική ἐκπαίδευση κατά τό παράδειγμα τῶν Ἰταλῶν).

44. Vat. gr. 1092, ff. 111-116[v] (Συμπλήρωμα στη PG 152: 283B-428C)· βλ. D. Stiernon, «Manuel Calécas, dominicain, théologien grec, +1410», στό: Dictionary Spiritual 10 (1980): 231-233. Δυστυχῶς ἔμεινε ἀδημοσίευτο: J. Gouillard, «Manuel Calécas, O. P. (+1410), sa vie, son oeuvre théologique, son influence doctrinale», Ρώμη 1931 (Diss./Maschr.). Πβ. ἐπίσης: R.-J. Loenertz, «La société des Frères Pèrègrinants de 1374 à 1475. Etude sur l' orient chrétien, II». *Arch. Fratr. Praed.* 45 (1975): 107-145 (γιά τήν ἀνθρωπολογία καί θεολογία τοῦ Χρυσοβέργη).

45. Μία ἀρχή ἔγινε μέ τούς Γ. Λεοντσίνη-Α. Γλυκοφρύδου-Λεοντσίνη «Δημητρίου Κυδώνη, Θωμᾶ Ἀκινάτου, Σοῦμμα Θεολογική ἐξελληνισθεῖσα» (*Corpus philosophorum graecorum recentiorum* II 15), Ἀθήνα 1976.

τήν κατάλληλη ἐπεξεργασία σχετικά μέ τή θέση τους στά θεολογικά ζητήματα (πχ. γιά τή θέση του σχετικά μέ τήν τριαδική θεολογία τοῦ Αὐγουστίνου[46] στήν ἐποχή του). Ὀφείλουμε στόν G.Patacsi[47] μία καλή μελέτη πού ἀφορᾶ τή θεολογία τοῦ Ἰωσήφ Βρυέννιου, καθώς καί τήν πρώτη δημοσίευση ἑνός γραπτοῦ ἐνάντια στήν μνημόνευση τοῦ πάπα στή θεία λειτουργία· θά ἐπανέλθουμε στόν συγγραφέα καί κυρίως σέ ὅ,τι ἔχει σχέση μέ τή θεολογική μέθοδο. Ἐπίσης ἐμφανίζεται ἕνα μικρό σχόλιο τοῦ Μάρκου Εὐγενικοῦ γιά τήν προσευχή τοῦ Ἰησοῦ ὡς *editio princeps*[48] τό ὁποῖο λίγο μόνο συμβάλλει στό βασικό ἔργο του[49] ὡς θεματοφύλακα τῆς ὀρθοδοξίας ἐνάντια στή Ρώμη. Ὅσον ἀφορᾶ τήν ὑπεράσπιση τῆς ὀρθοδοξίας ὁ D. Dedes κατέδειξε ὅτι ὁ Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων ἦταν περισσότερο ἐθνικός παρά θρησκευτικός συναγωνιστής στή Σύνοδο τῆς Φερράρας-Φλωρεντίας, ἐφόσον ἔδωσε πολιτική σημασία στή θρησκευτική ἔννοια τῆς εἱμαρμένης (τό κισμέτ) μέ σκοπό τήν ἀναβίωση τοῦ ἔθνους[50]· μία σκέψη ἡ ὁποία ἐκφράζεται στήν πραγματεία τοῦ

Ὡστόσο ἡ εἰσαγωγή παρουσιάζει πολλά κενά. Ο G. T. Dennis: The Letters of Manuell II Palaelogus, (*Corpus fontium historiae byzantinae* 8-*Ser. Wash.*), Dumbarton Oaks 1977, XXXVIII ἐπιστᾶ τήν προσοχή σέ ἕνα κώδικα, Vat. gr. 1879 (14.-16. Jh.), ὁ ὁποῖος περιέχει μεταξύ τῶν ἄλλων καί μία Epistola theologica de patrum latinorum auctoritate (ff. 50-59).

46. Πβ. D. J. Geanakoplos, «Interaction» (16), 105f.· F. Kianka, («The Apology of Demetrius Cydones, *Byzantines Studies* [1980] 1, 57-71, ἐδῶ: 70) ὑπάρχει ἡ ὑπόθεση ὅτι ὁ Δημήτριος γνώριζε τό *De civitate Dei*. Γιά τήν καθολική ὑπεράσπιση τῆς λατινορωμαϊκῆς κληρονομιᾶς στό Βυζάντιο: πβ. R.-J. Loenertz, «Lettre de Démétrius Cydonès à Andronic Oenéote, grand juge des Romains (1369-1371)», *Revue des Études Byzantines* 29 (1971): 303-308.

47. Ἰωσήφ Βρυεννίου, *«Un chapitre des relations gréco-latines aux XIV^e^-XV^e^ siècles»*, Ρώμη 1968.

48. E. Bulovic, « Ἡ ἑρμηνεία τῆς εὐχῆς τοῦ Ἰησοῦ ὑπό τοῦ ἁγίου Μάρκου Ἐφέσου», *Κληρονομία* 7 (1975): 345-352.

49. Νεότερος κατάλογος ὅλων τῶν ἔργων: C. N. Tsirpanlis, «Mark Eugenicus and the Council of Florence» (Βυζαντινά κείμενα καί μελέται 14), Θεσσαλονίκη 1974: 109-118. Βλ. ἐπίσης: D. Stiernon, «Marc Eugénikos, archèveque d' Ephèse, 1394-1445», στό: *Dictionary Spiritual* 10 (1980): 267-272.

50. «Θρησκεία καί πολιτική κατά τόν Γεώργιο Γεμιστό Πλήθωνα», *Φιλοσοφία* 5/6 (1975/76): 424-441.

Πλήθωνα περί τῆς Συνόδου γιά τό Filioque καί ἀφήνει ἀνεπηρέαστο τό φιλοσοφικό δόγμα πού ἀφορᾶ τή λαϊκή πίστη (δόξα)[51]. Ὁ ἀντίπαλος τοῦ Πλήθωνα, ἀπό τήν ἐκκλησιαστική πλευρά, πατριάρχης Γεννάδιος Β΄ Σχολάριος, μολονότι θεωρεῖ σημαδιακή γιά τή χριστιανική θρησκεία τή σχέση τῆς Ὀρθοδοξίας μέ τό Ἰσλάμ, ὡστόσο τήν ἀναμιγνύει μέ ἐσχατολογικές-ἀποκαλυπτικές παραστά-σεις[52]. Ἐντούτοις ὁ Σχολάριος ἄδικα κατηγορήθηκε ὅτι συμπεριφερόταν ὡς λατινόφρονας· αὐτό ἀποδείχθηκε γιά μία ἀκόμη φορά, καθώς ἀποκαλύφθηκε μία ὁλοκληρωμένη πραγματεία πού ἀφορᾶ τή λατινική μυστική θεολογία, ἡ ὁποία εἶχε ἀποδοθεῖ ἐσφαλμένα σέ αὐτόν, ἐνῶ θεωρεῖται γραπτό τοῦ Κυπρίου Γεώργιου Λαπίθη[53]. Ἡ ἐκκλησιαστική δράση τοῦ Σχολάριου δέν ἦταν ἀνάλογης ἀξίας μέ τή σπουδαιότητα τῆς συγγρα-

51. Podskalsky, «Theologie» (19), 220f.· πβ. ἐπίσης: P. Tavardon, «Le conflit de Georges Gémiste Pléthon et de Georges Scholarios au sujet de l' expression d' Aristote: τό ὄν λέγεται πολλαχῶς», *Byzantion* 47 (1977): 268-278.

52. Πβ. A. Kariotoglou, «Die Problemstellung des Patr. Gennadios Scholarios gegenüber dem Islam», στό: *Philoxenia* (Fs. B. Kötting, hg. von A. Kallis) Müncher 1980: 159-172. Γιά τή σχέση του μέ τόν Μεχμέτ Β΄: *«Critobuli Imbriotae- De rebus per annos 1451-1467 a Mechmete II gesta»*, ed. B. Grecu, Bukarest 1963, II 2, 1-3 (173, 14-175, 3).

53. Πβ. J. Darrouzès, «Textes synodaux chypriotes», *Revue des Études Byzantines* 37 (1979): 37-55. 97-113. Ἡ πραγματεία τοῦ Λαπίθη διατηρεῖται σέ δύο συντάξεις: a. Πρωτότυπο: Par gr. 1140A · b) εὐρέως διαδεδομένη σύνταξη: Par. gr. 1291 (ἔκδοση στό: Oeuvres complètes de Gennade Scholarios, ἔκ. L. Petit. X. A. Sidéridès-M. Jugie, Iv. Paris 1935: 195-197. Γιά μία νέα κριτική ἀποτίμηση τοῦ συνολικοῦ ἔργου: βλ. Θ. Ν. Ζήση, *«Γεννάδιος Β΄ Σχολάριος* (*Ἀνάλεκτα Βλατάδων* 30), Θεσσαλονίκη 1980: 243-431. Ὅσον ἀφορᾶ ἕνα μοναδικό ἔργο, τό ὁποῖο ἀποδόθηκε ἐπί μακρόν στή Δύση: V. Peri, «Ricerche sull' editio princeps degli atti greci del concilio di Firenze» (*Studi e Testi* 275). Città del Vaticano 1975: 28-38. Κατά τή γνώμη μου μεταβάλλει τή φιλονικία γιά τό ζήτημα, ἐάν ὁρισμένα «λατινόφιλα» ἔργα τοῦ Γεννάδιου θά μποροῦσαν νά ἀποδοθοῦν περισσότερο ἤ λιγότερο, στήν κριτική του ὡς θεολόγου ὁ ὁποῖος παίρνει βασικά θετική στάση ἀπέναντι στό Θωμᾶ Ἀκινάτη καί στή σχολαστική καί μέ αὐτόν τόν τρόπο (παρομοίως καί ὁ Δημήτριος Κυδώνης) ἔχει σχηματίσει ἀντικειμενικά γέφυρες ἐπικοινωνίας ἀπέναντι στή λατινική Δύση.

φικῆς παραγωγῆς του (προπαντός ἦταν ὑπεύθυνος γιά τήν προσπάθεια τῆς ἕνωσης τῶν δύο Ἐκκλησιῶν καί τήν προσέγγιση μέ τή Δύση κατά τή διάρκεια τῶν πρώτων χρόνων τῆς Τουρκοκρατίας) (ἔτσι τουλάχιστον δείχνουν ὁρισμένες σλαβικές μεταφράσεις, οἱ ὁποῖες μαρτυροῦν ὅτι ἡ φήμη του ξεπέρασε τά ὅρια τῆς βυζαντινῆς ἐκκλησίας[54]). Ἀκολούθως πεντακόσια χρόνια μετά τό θάνατο τοῦ Βησσαρίωνα ἐμφανίζεται μία σειρά, που περιελάμβανε μονογραφίες καί συγκεντρωτικούς τόμους, στούς ὁποίους ἀξιολογεῖται ἐκτενῶς ὁ ρόλος τοῦ Σχολάριου ὡς ἀνθρωπιστῆ καί πρωταγωνιστῆ στήν ἕνωση τῶν Ἐκκλησιῶν[55], χωρίς να παρέχονται νέες οὐσιαστικά ἀπόψεις σχετικά μέ τή θεολογική του σκέψη[56]. Ἐπίσης σέ ἄλλες ἐκθέσεις ὑπάρχουν μελέτες σχετικά μέ τή φιλονικία, τήν ὁποία ἀναζωπύρωσε ο Βησσαρίωνας γιά τόν Πλάτωνα καί τόν Ἀριστοτέλη, ὅπως αὐτή ἀνάμεσα στόν Γεώργιο Τραπεζούντιο καί τόν Θεόδωρο Γαζῆ[57]· πρόκειται γιά μελέτες, οἱ ὁποῖες ἀφοροῦν περισσότερο τή φιλοσοφία παρά τό

54. Πβ. G. Birkfellner, «Glagol und Kyrill Handschriften in Österreich», Wien 1975: 140f. (*Österr. Ak. Wiss., phil.-hist. Kl., Schriften d. Balkankomm, linguist. Abt.* 23)· τοῦ ἰδίου γιά τήν ἱστορία τῆς φιλολογίας ὑπάρχουν μερικοί ἐκκλησιαστικοί σλαβικοί κώδικες τοῦ Ἁγίου Ὄρους στήν Αὐστριακή ἐθνική βιβλιοθήκη *Slovo* 25/26 (1976): 241-254.

55. «Il cardinale Bessarione nel V centenario della morte (1472-1972)», Ρώμη 1974 (= *Miscellanea Francescana* 73 [1973]: 249-386· A. Hevia Ballina, «Bessarion de Nicea, humanista cristiano», *Studium Ovetense* 1 (1974): 7-108· Misc. marciana di studi bessarionei (*Medioevo e Umanesimo* 24), Padua 1976· K. A. Neuhausen-E.Trapp, «Lateinische Humanistenbriefe zu Bessarions Schrift ''In calumniatorem Platonis''», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 28 (1979): 141-165.

56. Χαρακτηριστικό γιά τούς εὐρεῖς ὁρίζοντες τῆς σκέψης του νομίζω ὅτι εἶναι ἕνα μικρό ἐγκώμιο γιά τήν ἀπόρριψη τοῦ Ὠριγένους, τό ὁποῖο ἐξέδοσε ὁ H-D. Saffrey ἀπό ἕνα αὐτόγραφο: «Recherches sur quelques autographes du Card. Bessarion et leur caractère autobiographique», στό: Mél. E. Tisserant III (*StT* 233). Città del Vaticano 1964: 277f. Γιά τήν νεότερη βιβλιογραφία: G. Podskalsky, «Bessarion», στό: *Lexikon des Mittelalters* I 10, Zürich-München 1980: 2070f.

57. L. Labowsky, «An unknown treatise by Theodorus Gaza», *Medieval and Renaissance Studies* 6 (1968): 173-198 (Ed. : 194-198)· E. Garin, «Il platonismo come ideologia della sovversione europea. La polemica antiplatoniva di Giorgio

πνευματικό περιβάλλον τῆς θεολογίας.

II

Σέ πολλά βιβλία καί ἄρθρα, στά ὁποῖα γίνεται λόγος γιά τίς ἐκκλησιαστικές σχέσεις πού ἀναπτύχθηκαν ἀνάμεσα στή Ρώμη καί στό Βυζάντιο στούς παλαιολόγειους χρόνους, ἐκφράστηκε ἡ ἄποψη ὅτι τό Filioque καί τό παπικό πρωτεῖο (ἀπό τήν ἐποχή τῆς διδασκαλίας τοῦ Παλαμᾶ περί θείων ἐνεργειῶν) συγκεντρώνουν τό ἐνδιαφέρον, διότι καταδεικνύουν τή διάκριση καί εἰδικότερα τήν ἀντίθεση, πού ὑπῆρχε μεταξύ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν. Αὐτές δέν ἀρνήθηκαν νά ἀπαλλαχθοῦν ἤ νά ἀποφύγουν τίς δογματικές ἀντιθέσεις καί κατά τή γνώμη μου δέν ἔλαβαν ὑπόψη ἕνα θεμελιῶδες, ἀλλά ἄγνωστο πρόβλημα: συγκεκριμένα πρόκειται γιά τή θεολογική μέθοδο, δηλαδή τό ζήτημα πού ἀφορᾶ τήν σύνδεση τῆς φιλοσοφίας μέ τή θεολογία, τῆς λογικῆς γνώσης μέ τήν ἐξ ἀποκαλύψεως ἀλήθεια. Προσωπικά ἐπιδόθηκα σέ ἐπιτυχή καί ἀναλυτική ἔρευνα στήν ὑφηγεσία μου[58], τῆς ὁποίας ἤθελα νά διασαφηνίσω καί νά συμπληρώσω ὁρισμένα βασικά σημεῖα. Μία ἰδιαίτερη σχέση μέ τή θεολογία ὡς ἐπιστήμη προαναγγέλλεται στή Δύση μέ τά ἔργα τοῦ Αὐγουστίνου *De Trinitate* (*Περί Τριάδος)* καί Retractationes (*Ἀναθεωρήσεις)*. Ἐκτός τούτου, ἡ αὐγουστίνεια θεολογία τονίζεται ἰδιαιτέρως καί μάλιστα μέ τήν ἔννοια ὅτι ὁ συγγραφέας προβαίνει σέ διαρκή διόρθωση καί ὁμολογεῖ τήν περαιτέρω ἐξέλιξη τῶν σκέψεών του μέσω ἄλλων φιλοσο-

Trapezuntio», στό: *Studia humanitatis* (Fs. E. Grassi), München 1973: 113-120· M. Ciszewski, «"Aristotelizm chrzescijanski" Jerzego z. Trapezuntu», *Studie Mediewistyczne* 15 (1974): 3-69· J. Monfasani, «George of Trebizond» (*Columbia Studies in the Class. Tradition* 1), Leiden 1976. Γιά τόν οὐμανισμό ὡς γενικό φαινόμενο: P. O. Kristeller,«Humanismus und Renaissance, 1-11» (*Humanistischen Bibliothek I* 21-22), München 1974 καί 1976· I. P. Medvedev, «Vizantijskij gumanizm XIV-XV vv.», Lenigrad 1976.

58. Θεολογία (19)· κατά τήν ἄποψή μου ἀπό τίς δεκαέξι χρήσιμες κριτικές πού παρουσιάστηκαν ἕως τώρα εἶναι ἰδιαίτερα χρήσιμες κατ' οὐσίαν δύο ἀπό αὐτές: J. Meyendorff, *Theological Revue* 74 (1978) 5: 390-392· H. Hunger, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 28 (1979): 357-359. Σέ ἕνα μελλοντικό συμπληρωματικό τόμο θά ἐπανέλθω σέ ὅλες τίς κριτικές παρατηρήσεις.

φικῶν σχολῶν[59]. Ὁ δυτικός «ὀρθολογισμός», ὅπως ὀνομαζόταν, ἔχει τίς ἀρχές του πρίν ἀπό τήν ἔναρξη τοῦ σχολαστικισμοῦ, καί αὐτό γίνεται ἐμφανές στήν ὀξύτατη ἀντίθεση ἀνάμεσα στήν εἰκονική καί στή γραπτή θεολογία στούς Libri Carolini[60], οἱ ὁποῖοι θεωροῦνται ὡς ἀπάντηση στή δεύτερη σύνοδο τῆς Νίκαιας (787). Στά χρόνια κατά τά ὁποῖα εὐδοκιμοῦσε ἡ διαλεκτική (11ος/12ος αἰώνας) στήν Ἀνατολή ἡ Φιλοσοφία καί ἡ Λογική παρεμποδίζονται ἀπό τήν μέχρι τότε ἀρνητική στάση τῆς Ἐκκλησίας· στήν καλύτερη περίπτωση κατέχουν χαμηλότερη θέση, καί ἡ ἀξία τους εἶναι διαφορετική καί κατώτερη ἀπό ἐκείνη τῆς θεολογίας[61]. Στή Δύση, παρά τίς μεμονωμένες ἀντιδράσεις, δημιουργεῖται γόνιμο ἔδαφο γιά τήν ἐνσωμάτωση τῆς φιλοσοφικῆς λογικῆς στή θεολογία, καί γιά τή σταδιακή δημιουργία νέων βάσε-

59. Αὐτή ἡ παρατήρηση ἀποτέλεσε τήν ἀφετηρία τῆς ἔρευνάς του γιά τό ζήτημα περί μεθόδου στή λατινική καί ἑλληνική παράδοση.

60. L. C. H, 30 (MGH, Concil II, Supplement, 98, 14-26)· IV 23 (221, 32-37). Πβ. ἐπίσης: H. Liebeschütz, «Wesen und Grenzen des Karoling. Rationalismus», Archiv für Kulturgesch. 33 (1950): 17-44· L. Wallach, «The Libri Carolini and Patristics, Latin and Greek», στό: *The Classical Tradition. Literary and historical studies in honor of H. Caplan*, Ithaca 1966: 451-498.

61. Πβ. ἐπιπλέον τό νεότερο: H. Hunger, «Die hochsprachl. profane Literatur der Byzantiner I» [Βυζαντινή Λογοτεχνία. Ἡ λόγια κοσμική γραμματεία τῶν Βυζαντινῶν μετάφραση στά ἑλληνικά Λ. Γ. Μπενάκη, Ι. Β. Ἀναστασίου, Γ. Χ. Μακρῆ, Ἀθήνα 1987] (Hdb. d. Altertumswiss., 12. Abt., 5. Teil, I), München 1978: 42-53· A. Moffat, «Early Byzantine School Curricula and Liberal Education», στό: *Mél. I. Dujcev*, Paris 1979: 275-288. Πολλά βυζαντινά ἀριστοτελικά χειρόγραφα περιέχουν γι'αὐτό κείμενο καί σχόλια στά *Ἀναλυτικά πρότερα* (Analytica priora) μόνο μέχρι τό I 7, κυρίως ὑπό τήν ἔννοια ἑνός παλαιοῦ συμβιβασμοῦ ἀνάμεσα στόν ἐπίσκοπο καί στή σχολή τῆς Ἀλεξάνδρειας (βλ. Podskalsky, «Theologie [19], 73, 77: P. Moraux κ.ἄ. Aristoteles graecus, I (*Peripatoi* 8), Berlin-N.Y. 1976, 27. 66-69. 252. 312. Μόνο σπανίως φαίνεται νά εἶναι ἑνιαία ἡ φιλοσοφία, λιγότερο στό λόγο καί ἀκόμη μία φορά ὡς conditio sine qua non στήν θεολογία: πβ. ἀπό τά χρόνια τοῦ Μανουήλ Β΄ τό λόγο στόν Ἀλέξιο (ἀπό τόν κώδικα Par. gr. 3041, f. 72^{v}), στό: J. W. Barker, *«Manuel II Palaeologus (1391-1425)»*, New Brunswick/N. J. 1969, 528, Z. 12-21.

ων στήν ἐκπαίδευση[62]. Ἤδη πρίν τούς παλαιολόγειους χρόνους ἐκδηλώθηκαν διαμαρτυρίες στό Βυζάντιο, πού ἀφοροῦσαν τήν ὕποπτη μεταβολή στίς διαπραγματεύσεις γιά τήν ἕνωση τῶν Ἐκκλησιῶν[63]. Ἀπό τούς τρεῖς παραδοσιακούς τρόπους ἀπόδειξης τῶν θεολογικῶν προτάσεων, δηλαδή τήν ἁγία Γραφή, τούς Πατέρες (Σύνοδοι) καί τή συλλογιστική (ratio theologica) ἡ τελευταία ἀπέκτησε μεγάλη σπουδαιότητα ἀπό τήν ἄποψη τοῦ περιεχομένου, διότι αὐτό ἔλαβε μονομιᾶς τή νέα μορφή του.

Ὅπου οἱ Ἕλληνες θεολόγοι ἔχουν κοινό πεδίο μέ τούς Λατίνους, ὅπως στήν περίπτωση τοῦ Νικολάου-Νεκτάριου ἀπό τό Ὀτράντο, ἐπιχειρηματολογοῦσαν μέ τή συλλογιστική μέθοδο, στήν ὁποία ὡς ἐπί τό πλεῖστον ἀνήκουν καί οἱ ὀνομαστοί συλλογισμοί τοῦ Φωτίου[64]. Ἐν γένει ἡ ἐπίδραση πού ἄσκησε δικαίως ἤ ἀδίκως γιά περισσότερο ἀπό ἑκατό χρόνια ἡ *damnatio memoriae* τοῦ νεοαρειανοῦ «τεχνολόγου» Εὐνομίου[65] ὁδήγησε στό σημεῖο νά προτιμᾶ κανείς τήν αὐθεντία τῶν Πατέρων[66],

62. Πβ. ἐπίσης, B. Geyer, «Facultas theologica». *Zeitschrift für kirchengeschichte* 75 (1964): 133-145· H. Huning, «Die Bedeutung der Philosophie für Theologie und Hl. Schrift nach Walter von Brügge OFM» (ca. 1225-1307). *Franziskanes Studies* 58 (1976): 289-314· G. R. Evans, *«Old Arts and New Theology. The Beginnings of theology as an academic discipline»*. Oxford 1980. Γιά τήν καθυστέρηση τῆς ἀντίδρασης στό Βυζάντιο: F. Tinnefeld, «Das Niveau der abendl. Wissenschaft aus der Sicht gebilderter Byzantiner im 13. und 14. Jh.», *Byzantinische Forschungen* 6 (1979): 241-280. Ὁ D. J. Constantelos ἀπέφυγε τήν πρόκληση αὐτή στήν περίληψή του: Intellectual Challenges to the Authority of Tradition in medieval Greek Church, *The Greek Orthodox Theological Review* 15 (1970): 56-84.

63. Πβ. τήν προειδοποίηση τοῦ αὐτοκράτορα Ἰωάννη Γ΄ Δούκα Βατάτζη (1234) στούς Λατίνους ἀπεσταλμένους, στό: *Arch. Franc. hist.* 12 (1919): 436· πβ. ἐπίσης ὅ.π. 438-442 (ἑλληνικό κείμενο: ἔκ. P. Canart, *Orientalia Chstiana Periodica* 25 (1959): 319-325).

64. Πβ. F. Cezzi, *Il metodo teologico di Nicola Nettario*. Ρώμη 1975 (Diss.), κυρίως 76-79.

65. Πβ. L. Abramovski, «Eunomios», *Reallexikon für Antike und Christentum* 6 (1966): 936-947 (προσπαθεῖ νά διατηρήσει τό ἀληθινό ἐνδιαφέρον γιά τόν Εὐνόμιο).

66. Πβ. π.χ. Νικηφόρου Βλεμμύδη, «Λόγος ἀποδεικνύων... δι᾿ Υἱοῦ θεολογεῖσθαι τό Πνεῦμα τό ἅγιον» I, 3 (PG 142: 536A).

πού χρησιμοποιοῦν τή λογική ἀπόδειξη, παρά τούς ἀποδεικτικούς ἤ διαλεκτικούς συλλογισμούς[67]. Ἡ συζήτηση περί μεθόδου στήν ἐποχή τῆς ἡσυχαστικῆς ἔριδας ὄχι μόνο προωθεῖται, ἀλλά καί μέχρι σήμερα[68] προκαλεῖ τό ἐνδιαφέρον καί κυρίως σέ ὅ,τι ἀφορᾶ τήν ἀπόκρουση τῶν Λατίνων καί τή φιλονικία μεταξύ τῶν βυζαντινῶν μερῶν. Ἀπό τή μία πλευρά ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς ὁριστικοποιεῖ τόν ἀγῶνα του γιά τή διδασκαλία περί θείων ἐνεργειῶν, στήν ὁποία παλαιόθεν ὑπῆρχε ἡ διχοτομία ἀνάμεσα στόν πολεμικό Λόγο καί στήν ὁμολογία πίστης[69]. Μέ αὐτό τόν τρόπο ὁ Παλαμᾶς ἀπαλλάσσει τή θεολογία (μέ ἀφορμή μία ἀμφισβητήσιμη ἑρμηνεία τοῦ ψευδο-Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτη[70]) ἀπό κάθε δυνατότητα νά τήν προσεγγίσει φιλοσοφικά (ὡς λογική συμφωνία)[71]. Ἔτσι πρέπει νά χωριστεῖ μιά γιά πάντα ὁ μοναστικός μυστικισμός, πού ἐνδύεται μία ὑπαρξιακή θεολογία (ἤ καλύτερα: πνευματικότητα) ἀπό τή θεολογία πού διαμόρφωσε ἡ ἀνθρωπιστική κίνηση. Ὡστόσο ἀπό τήν ἄλλη πλευρά ὁ Παλαμᾶς κράτησε ἀπέναντι στούς Λατίνους τήν ἐγκυρότητα τῶν ἀποδεικτικῶν συλλογισμῶν στή θεολογία. Ὁ Νικηφόρος Γρη-

67. Πβ. τήν θέση τοῦ πατριάρχη Γρηγορίου II Κυπρίου ἐνάντια στόν Ἰωάννη ΙΑ΄ Βέκκο: A. Papadakis, «Gregory II of Cyprus and the unpublished Report to the Synod. *Greek Roman and Byzantine Studies* 16 (1975): 237, σ. 25-27. (4), ὅπως Ἰωάννου ΙΑ΄ Βέκκου «Ad Constant» II, 7 (PG 141: 365D-368A) κ.ἄ.· Θεοδώρου Μετοχίτου, Ἱστορία Δογματική» I, 109, στό: Nova Patrum Bibl. ed. A. Mai, Ρώμη 1871, VIII 2, 156· II 5. 56 (ὅ.π. 182. 217) (σχετικά μέ τήν συμπεριφορά τῶν ἀνθενωτικῶν: M. H. Laurent, «Le bienheureux Innocent V. Città del Vaticano» 1947, 424, A 23/ ἀπό τόν κώδικα Vat. gr. 1716, f. 71).

68. Πβ. π.χ. H. M. Biedermanns «Rezension zu einem griechischen Buch», στό: *Ostkirchlichen Studien* 26 (1977): 334f.

69. Τόμος Συνοδικός III (PG 151: 723BC).

70. Πβ. ἐπίσης, J. Meyendorff, «Notes sur l' influence dionysienne en Orient», στό: *Studia Patristica* II (*Text und Unter suchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 64), Berlin 1957: 547-552· σέ σχέση μέ αὐτό: P. Scazzoso, «Lo pseudo-Dionigi nell' interpretazione di Gregorio Palamas. *Riv. filos. neoscol.* 59 (1967): 671-699· τοῦ ἰδίου «La teologia antinomica dello Pseudo-Dionigi, II», *Aevum* 50 (1976): 195-234.

71. Τριάδες I, 1, 22· II, 1, 7 (Défense des saints hésychastes, I, ed. J. Meyendorff, Louvain 1959: 63 1-14· 239, 27-30).

γορᾶς τόν κατηγόρησε γιά ἀσυνεπή στάση[72]· ἀπό τήν πλευρά του ὑπερασπίζει τήν ἀξία τῆς τέχνης στή θεολογία ὑπό τήν ἔννοια τῆς πατερικῆς παράδοσης καί διασαφηνίζει τίς κλασσικές ἀρχές τῆς ἑρμηνευτικῆς μεθόδου τῶν Πατέρων[73]. Ὁ Ἰωσήφ Καλόθετος[74] στρέφεται ἐκ νέου ἐνάντια στούς ὑποτιθέμενους συλλογισμούς τούς ὁποίους διατύπωσε ὁ Γρηγορᾶς, γιά νά δικαιώσει, ἄν καί αὐτός ἀπορρίπτει τή σοφιστική, τίς διακρίσεις πού προκύπτουν ἀπό τή φιλοσοφία τοῦ Παλαμᾶ[75]. Μέ τή λογικο-ἐπιστημονική ἐπιχειρηματολογία δεσμεύεται ἐπίσης καί ὁ ἀντίπαλος τοῦ Δημητρίου Κυδώνη Ἰωσήφ Φιλάγριος, στοῦ ὁποίου τήν ἐκπαίδευση συμπεριλαμβάνονται καί τά ἀριστοτελικά σχόλια καί αὐτό καταδεικνύεται σαφέστερα μέ τό ἐνδιαφέρον του γιά τή μέθοδο πού ἔδειξε στόν *ἀποδεικτικό λόγο* του ἐνάντια στούς Λατίνους[75α]. Ἐπιπλέον ἐπίκειται ἡ ἔκδοση καί ἡ ἐπεξεργασία τῆς σύντομης πραγματείας τοῦ Νικολάου Καβάσιλα *Περί συλλογισμῶν*[76]. Ὁ ἀπόηχος τῆς δυσπιστίας ἀπέναντι στήν

72. Ἀντιρρητικά Α΄, 1, 9 [ed. Beyer (s. Anm. 19], 279, 12-18· 281, 9-283, 14· 285, 2-287, 7· 287, 19-295, 12).

73. Ἀντιρρητικά Α΄, 1, 9 (ὅ.π. 207, 1-22)· Ι, 3, 4, (407, 18-411, 30). Βλ. Paparozzi 37), 944-948.

74. Δ. Γ. Τσάμης, «Ὁ λόγος τοῦ Ἰωσήφ Καλοθέτου κατά τοῦ Νικηφόρου Γρηγορᾶ», *Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 21 (1976): 326f. (9 11). Βλ. τοῦ ἰδίου «Ἰωσήφ Καλοθέτου Λόγοι», Θεσσαλονίκη 1975 (*Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς Θεολογικῆς Σχολῆς*, Παράρτημα 19): λόγος 2, 9 (76, 163-165)· 3, 15 (111, 307-309) (ἐνάντια στόν Βαρλαάμ καί τόν Ἀκίνδυνο).

75. Δ. Γ. Τσάμης, «Ὁ λόγος τοῦ Ἰωσήφ Καλοθέτου κατά τοῦ Νικηφόρου Γρηγορᾶ», Λόγος 4, 50 (156, 1057-1069).

75a. Πϐ. Γ. Κ. Παπάζογλου, «Ὁ κατά Λατίνων δικανικός λόγος τοῦ Ἰωσήφ Φιλάγρη», *Κληρονομία* 10 (1978): 281-311. (ἔκδ.: 290-311), 17-19: «Ἀλλ' εἴπωσί τινες ὡς πολλάκις οὐ δι' ἀποδεικτικῆς ταῦτα βουλόμεθα δεικνύειν ὑμῖν ἀλλ' ἤ γραφικῶς καί κοινῶς, καί εἰ βούλεσθ' ἔγωγε καί ποιμενικῶς φημί». Πραγματικά τό γραπτό ἐπιχείρημα παίρνει τή δεύτερη θέση μαζί μέ τήν λογική ἀπόδειξη.

76. Vat. gr. 1852, ff. 366-368^{v} (15.). Σέ ἄλλα χειρόγραφα ἡ πραγματεία ἀποδίδεται σέ ἀνώνυμο (Vat. Regin. gr. 116, ff. 83^{v}-86^{r}· Vat. gr. 1735, ff. 211^{v}-218^{r}) ἤ στόν Νεῖλο Καβάσιλα (Angel. gr. 30 [C. 3. 6]· Ambros. A 185 sup., ff. 214-223).

ἀριστοτελική λογική ἐπικρατεῖ τόσο στά γραπτά ἐνάντια στό Ἰσλάμ[77] ὅσο καί στήν ἀπόρριψη τοῦ σχολαστικισμοῦ[78]. Ὡστόσο ὁ ἴδιος ὁ Ἰωσήφ Βρυέννιος ἐπιχειρεῖ νά ἐφαρμόσει τήν *ἀναλογία* στή θεολογία (analogia entis)[79].

Ἀνακεφαλαιώνοντας διαπιστώνεται ὅτι, ἀπό τή βυζαντινή πλευρά, ὁ ἀγώνας ἐνάντια στά ἔργα τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη[80] πού μεταφράστηκαν δέν πρόβαλε ὅσον ἀφορᾶ τήν πολεμική καμμία θεολογική διδασκαλία περί μεθόδου[81]· ἡ λέξη «μέθοδος» δέν ἐμφανίζεται σέ αὐτό τό πλαίσιο[82]. «Ἡ ἀρχαία κληρονομιά ὡς ἕνα μέσο γιά αὐτογνωσία ἦταν μᾶλλον ἀπό τά καλύτερα μέτρα καί σταθμά»[83]. Παρόλα αὐτά ἀποδεικνύεται ὅτι τό δεύτερο μισό τῶν παλαιολόγειων χρόνων ἦταν ἡ πιό καρποφόρα ἐποχή στή συνάντηση τῆς ὀρθοδοξίας μέ τή δυτική θεολογία.

77. Μανουήλ Παλαιολόγου, «Dialoge mit einem Perser», ed. E. Trapp (*Wiener Byzantinististische Studien* 2), Wien 1966: 13 (I, 13)· A. Ἀργυρίου, «Ἰωσήφ τοῦ Βρυεννίου μετά τινος Ἰσμαηλίτου διάλεξις», *Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 35 (1966/67): 164, 135-165, 148.

78. Π.χ. Μανουήλ Κορινθίου, «Ἀπολογία» (PG 140: 472AB).

79. Argyriou (77), 168, 232 ff. Πβ. ἐπίσης, Arsenij, «O zizni i socinenijach ieromonacha Iosifa Vriennija», *Pravosl. sobesednik* 1879, II, 85-138. 403-450.

80. Ποιά ἔργα κυρίως συζητήθηκαν φαίνεται στή βιβλιοθήκη ἑνός Δομινικανοῦ ἐπισκόπου στήν Κύπρο: M.- H. Laurent-J. Richard, «La bibliothèque d' un évêque dominicain en 1367», *Arch. Fratr. Praed.* 21 (1951): 447-454.

81. Μία ἐνδιαφέρουσα περίληψη γιά τήν ἐποχή ὑπάρχει στόν Γεννάδιο Σχολάριο: Oeuvres (s. Anm. 53), II. Paris 1929: 484. 37-486, 26· πβ. G. Mercati, «Appunti scolariani. I. Un' autoapologia di Giorgio Scolario», στό: τοῦ ἰδίου *Opere minori IV (StT 79).* Città del Vaticano 1937: 72-84.

82. Πβ. ἐκτός ἀπό τή γνωστή μέθοδο τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καί προσοχῆς π.χ. ἡ μέθοδος προγνωστική τοῦ ἁγίου Εὐαγγελίου ἤ τοῦ ψαλτηρίου, στό: *Archiv für slavische Philologie* 25 (1903): 245-249.

83. A. Kazhdan, «Der Mensch in der byz. Literaturgeschichte», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 28 (1971): 21.

Εὐαγγέλου Δεληγιάννη,
Θεολόγου, M.A. (EXETER)

Οἱ χρήσεις ἐκ τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης στίς Οἰκουμενικές Συνόδους καί τήν ἐν Λατερανῷ.

Ι. ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ .

1. Γενικά

Οἱ Οἰκουμενικές Σύνοδοι ἀποτελοῦν τόν κατ' ἐξοχήν ἐκφραστή τῆς αὐθεντίας τῆς Ἐκκλησίας· σέ κάθε κρίσιμη καμπή τῆς ἱστορίας τῆς Ἐκκλησίας τό Ἅγιο Πνεῦμα φώτιζε ἕνα ἤ δύο μεγάλους ἐκκλησιαστικούς ἄνδρες, οἱ ὁποῖοι πρόσφεραν τήν λύση, καί, κατ' ἀκολουθία, συντελοῦσαν στήν ἀναίρεση τῆς αἱρετικῆς λύμης μέ τή διδασκαλία τους. Τό περιεχόμενο αὐτῆς τῆς διδασκαλίας ἀποτελοῦσε τόν πυρήνα τῶν μετά ταῦτα συγκαλουμένων Οἰκουμενικῶν Συνόδων, οἱ ὁποῖες, ἀφοῦ διέκριναν μεταξύ τῆς διδασκαλίας ἐκείνης ἡ ὁποία συμφωνοῦσε μέ τήν παράδοση τῆς Ἐκκλησίας, ἀπό τήν ψευδοδιδασκαλία, προχωροῦσαν μέ ὅπλο τους τήν φωνή τῶν Πατέρων στήν ὁριστική ἀντιμετώπιση τοῦ προβλήματος. Γενικότερα, ὅλη ἡ πατερική γραμματεία καί ἡ Ἁγία Γραφή ἀποτελοῦσαν τό στέρεο ἔδαφος ἐπί τοῦ ὁποίου ἀναπτυσσόταν ἡ διδασκαλία τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων· στίς Συνόδους αὐτές ἀναγιγνώσκονταν σύντομες περικοπές ἀπό πατερικά ἔργα καί βιβλία τῆς Ἁγίας Γραφῆς (χρήσεις). Ἔτσι, ἑκάστη Σύνοδος δείκνυε τήν πιστότητά της στήν παράδοση, θεμελίωνε τήν διδασκαλία της, καί μαρτυροῦσε περί τοῦ κακόδοξου τοῦ φρονήματος τῶν ὑπό ἔλεγχο αἱρετικῶν. Στά πλαίσια αὐτά τοπο-

θετοῦνται καί οἱ χρήσεις ἀπό ἔργα τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης, ἡ μελέτη τῶν ὁποίων, στά πλαίσια τῶν ἐργασιῶν τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων, ἀποτελεῖ τόν σκοπό τῆς παρούσας μελέτης· δεδομένου μάλιστα, ὅτι τά πρακτικά τῶν δύο πρώτων Οἰκουμενικῶν Συνόδων δέν σώζονται, ἡ ἔρευνα θά περιορισθῆ στίς ὑπόλοιπες Συνόδους.

2. Οἱ Οἰκουμενικές Σύνοδοι[1]

α. Ἐν Ἐφέσῳ (Γ΄ Οἰκουμενική): ἀντιμετώπισε τήν διδασκαλία τοῦ Νεστορίου Κωνσταντινουπόλεως. Κατά τόν Νεστόριο, ἠθική ἁπλῶς ἐπῆλθε ἕνωση, ἤ καί ψυχολογική, τῶν δύο φύσεων ἐν Χριστῷ, ἁρμοσμένων μεταξύ τους ὡς δύο ἐπαλλήλων σανίδων. Τήν θέση του αὐτή καθιστοῦσε σαφέστερη διά τοῦ σχήματος: ναός (ἀνθρώπινη φύση), καί ἐνοικῶν αὐτῷ (Λόγος). Ἄν ὁ Χριστός καλεῖται Υἱός Θεοῦ, ὑποστηρίζει ὁ Νεστόριος, τοῦτο συμβαίνει διότι διά τῆς γενικότερης βιωτῆς του, ἀπέδειξε ὅτι εἶναι ἱκανός νά μετάσχει τῆς θείας δόξας τοῦ Λόγου. Πρόεδρος τῆς Γ΄ Οἰκουμενικῆς ὁ Ἅγιος Κύριλλος, ἀρχιεπίσκοπος Ἀλεξανδρείας. Ἡ Σύνοδος ἀναθεμάτισε τόν Νεστόριο.

β. Ἐν Κωνσταντουπόλει β΄ (Ε΄ Οἰκουμενική, 553): συγκλήθηκε γιά ν' ἀντιμετωπίσει τούς ὑποστηρικτές τῶν τριῶν κεφαλαίων (δηλαδή τοῦ Θεοδώρου Μοψουεστίας, τῶν κατά τοῦ Ἁγίου

1. Γιά τίς Συνόδους δές μεταξύ ἄλλων: Β. Γιαννόπουλου, *Οἱ Οἰκουμενικές Σύνοδοι καί ἡ Διδασκαλία τους* (Ἀθήνα: Τό Οἰκονομικό, 1995)· Ι. Καλογήρου *Ἱστορία τῶν Δογμάτων,* τ. Α΄ & Β΄ (Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναράς, 1984)· Δ. Κοντοστεργίου, *Ἡ ΣΤ΄ Οἰκουμενική Σύνοδος καί ἡ Θεολογία της,* Διδακτορικό (Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, α.χ.)· Β. Σταυρίδου, *Ὁ Συνοδικός Θεσμός εἰς τό Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον* (Θεσσαλονίκη: ἀφοί Κυριακίδη, 1986)· Π. Χρήστου, *Ἑλληνική Πατρολογία,* τ. Γ΄ & Ε΄ (Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1989 &1992 ἀντίστοιχα)· Ε. Χρυσοῦ, *Ἡ Ἐκκλησιαστική Πολιτική τοῦ Ἰουστινιανοῦ κατά τήν Ἔριν Περί τά Τρία Κεφάλαια καί τήν Ε΄ Οἰκουμενικήν Σύνοδον,* Διδακτορικό, Ἀνάλεκτα Βλατάδων 3 (Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικόν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, 1969)· L.D. Davis, *The First Seven Ecumenical (Councils: 325-787: Their History and Theology,* Theology and Life Series 21 College - ville, Minessota: Michael Glazier, 1990)· E. Deligiannis, «The Theology of St. Cyril of Alexandria From The of Viewpoint the 3d and the 4th Ecumenical Councils», M.A. diss., Exeter U., 1996· R. Sellers, *The Council of Chalcedon: A Historical and Dotrinal Survey* London: SPK, 1953).

Κυρίλλου ἔργων τοῦ Θεοδωρήτου Κύρου, καί τῆς πρός Μάρη τόν Πέρση ἐπιστολῆς, τῆς ὁποίας ὡς συγγραφέας φερόταν ὁ Ἐδέσσης Ἴβας), καί γιά νά προσελκύσει τούς μονοφυσίτες στήν Ἐκκλησία. Ἀντιμετώπισε ἐπίσης τό πρόβλημα τοῦ ὠριγενισμοῦ (γ΄ φάση τῶν ὠριγενιστικῶν ἐρίδων καί εὐαγριανισμός).

γ. Ἐν Λατερανῷ (649): δέν εἶναι οἰκουμενική, ἡ σημασία της ὅμως εἶναι πολλαπλῆ· ἀναγνώρισε τήν οἰκουμενικότητα τῆς Ε΄ Οἰκουμενικῆς, βασίσθηκε κυριότατα σ' αὐτή, προοδοποίησε τήν ΣΤ΄ Οἰκουμενική, καί σήκωσε τό βάρος τοῦ ἀγώνα κατά τοῦ μονοθελητισμοῦ καί τοῦ μονοενεργητισμοῦ, σέ μία ἐποχή κατά τήν ὁποία οἱ δύο αὐτές αἱρέσεις ἀπολάμβαναν πλήρους πολιτειακῆς καλύψεως -γι' αὐτό ἄλλωστε οἱ πρωταγωνιστές της, ὅπως λ.χ. ὁ Ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής διώχθηκαν καί βασανίσθηκαν οἰκτρά. Ἀκόμη, εἶναι ἡ πρώτη Σύνοδος στήν ὁποία γίνεται ἄφθονη χρήση ἀποσπασμάτων ἀπό ἔργα τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου· τό φαινόμενο τοῦτο παρατηρεῖται μόνον στήν μετέπειτα συγκληθεῖσα ΣΤ΄ Οἰκουμενική, ὅπου καθοριστικό ρόλο στήν ἀνάγνωσι πατερικῶν χρήσεων διαδραμμάτισε ἡ παπική ἀντιπροσωπεία (παραμένει ἀνοικτό τό ζήτημα γιατί ἡ Δύση χρησιμοποιεῖ τόσο πολύ, ἀντίθετα μέ τήν Ἀνατολή, τόν Ἅγιο Γρηγόριο). Γιά ὅλους αὐτούς τούς λόγους κρίναμε σκόπιμο νά τήν μελετήσομε μαζί μέ τίς Οἰκουμενικές Συνόδους.

δ. Ἐν Κωνσταντινουπόλει γ΄ (ΣΤ΄ Οἰκουμενική, 680-681): ἀντιμετώπισε τόν μονοθελητισμό καί τόν μονοενεργητισμό, κακοδοξίες οἱ ὁποῖες ἀρχικά ἐμφανίσθηκαν στήν Ἀλεξάνδρεια γύρω στό 600, εἰσαχθεῖσες ἀπό μονοφυσίτες. Σέργιος, ὁ Ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλως ἀπό τό 610, ἑδραίωσε τήν κακοδοξία αὐτή· ὁ ἴδιος, ὅπως καί ἄλλοι ὁμόφρονες πρός αὐτόν πατριάρχες, ἀναθεματίσθηκε ἀπό τήν ΣΤ΄.

ε. Ἐν Νικαίᾳ β΄ (Ζ΄ Οἰκουμενική): ἀναίρεσε τήν εἰκονομαχία, αἵρεση καθαρά χριστολογική, καί κατά κάποιο τρόπο συνέχεια τῶν προηγούμενων χριστολογικῶν κακοδοξιῶν.

3. Μεθοδολογία τῆς μελέτης

Ἡ παροῦσα μελέτη διαιρεῖται σέ δύο κεφάλαια. Τό πρῶτο ἐρευνᾶ τήν συνάφεια ἐντός τῆς ὁποίας ἀναγνώσθηκαν ἀποσπάσματα ἀπό ἔργα τοῦ Νύσσης, καί πῶς χρησιμοποιήθηκαν ἀπό

τούς συνοδικούς συνέδρους. Τό δεύτερο ἀναπτύσσει τήν διδασκαλία τοῦ ἁγίου, ὅπως προκύπτει ἀπό τίς χρήσεις αὐτές. Νά σημειωθῇ ὅτι ἡ μελέτη δέν ἀσχολεῖται μέ τήν Χαλκηδόνα (Δ΄ Οἰκουμενική), ἐπειδή δέν χρησιμοποίησε χρήσεις τοῦ ὑπό ἐξέταση Πατρός. Ἐπίσης, σέ παράρτημα παρατίθεται ἡ περί ψυχῆς διδασκαλία τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου, ὅπως ἀναδύεται ἀπό τήν πρός Λητόϊο ἐπιστολή του, ἡ ὁποία κυρώθηκε ὡς κανονική ἀπό τήν Πενθέκτη. Τό παράρτημα αὐτό χρησιμεύει καί γιά ν' ἀποσαφηνισθῇ ἡ χρήση του ἐκείνη, ἡ ὁποία μιλάει γιά τήν ἀνθρώπινη ψυχή. Πρέπει τέλος νά σημειωθῇ ὅτι ἡ μελέτη βασίζεται σχεδόν ἀποκλειστικά σέ πρωτογενές ὑλικό, διότι στόχος της εἶναι νά ἀποδοθῇ ὅσο τό δυνατό πιστότερα τό πνεῦμα τῶν Συνόδων καί τοῦ Ἁγίου (ἡ πλήρης ταυτότητα τῶν χρήσεων δίνεται σέ δύο εὑρετήρια τά ὁποία παρατίθενται στό τέλος τῆς μελέτης).

II. ΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΩΝ ΧΡΗΣΕΩΝ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ

Α. Ἐν Ἐφέσῳ

Ἡ χρήση ἀπό τόν Ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης τοποθετεῖται στήν α΄ πράξη. Ἀφοῦ ἀναγνώσθηκε ἡ πρός Κύριλλο ἐπιστολή τοῦ Νεστορίου, τῆς ὁποίας ἡ ἀρχή ἦταν: «Τῷ εὐλαβεστάτῳ καί θεοφιλεστάτῳ συλλειτουργῷ Κυρίλλῳ, Νεστόριος ἐν κυρίῳ χαίρειν. Τάς μέν καθ' ἡμῶν ὕβρεις τῶν θαυμαστῶν σου γραμμάτων ἀφίημι, ὡς μακροθυμίας ἀξίας ἰατρικῆς», ὅλοι οἱ ἐπίσκοποι συμφώνησαν ὅτι βρίσκεται σέ πλήρη ἀναντιστοιχία μέ τήν πίστη τῆς Νίκαιας καί ἀναθεμάτισαν ὅσους ἀκολουθοῦσαν τίς δογματικές δοξασίες οἱ ὁποῖες διατυπώνονταν στήν ἐπιστολή αὐτή. Μέ τούς ὑπόλοιπους συνέδρους συμφώνησαν καί οἱ Ἀγκύρας Θεόδοτος καί Μελιτηνῆς Ἀκάκιος, παρ' ὅτι φίλοι τοῦ Νεστόριου, ἐπειδή προτίμησαν τήν ἀλήθεια καί ὄχι τήν φιλία[2].

Ἀμέσως μετά, ὁ Φιλίππων Φλαβιανός πρότεινε νά προσαχθοῦν ἀποσπάσματα ἀπό ἔργα Πατέρων, ὥστε νά καταστεῖ φανερό τό πατερικό φρόνημα, τό ὁποῖο θά ἀποτελοῦσε καί κριτήριο γιά τήν ὀρθότητα τῶν ὡς τότε πραχθέντων ἀπό τούς συνοδι-

2. Π.Ο.Σ., Β΄, στ. 479-483.

κούς συνέδρους[3]. Πράγματι, κάποιος Πέτρος, πρεσβύτερος καί ὀφικιάλιος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀλεξανδρείας, προσκόμισε βιβλία «τῶν ἁγιωτάτων ἐπισκόπων καί πατέρων, καί διαφόρων μαρτύρων» τά ὁποῖα καί ἀνάγνωσε ἔπειτα ἀπό σχετική ἄδεια τοῦ Φιλίππων. Σ' αὐτά περιλαμβανόταν καί μία χρήση ἀπό τόν Ἅγιο Γρηγόριο[4].

Κατόπιν, ἀναγνώσθηκαν ἐπιλεκτικά ὁρισμένα κεφάλαια ἀπό ἔργα τοῦ Νεστορίου, ἡ δογματική τοποθέτηση τῶν ὁποίων παραβλήθηκε μ' αὐτή τῶν πατερικῶν χρήσεων[5]. Τέλος, ἡ Σύνοδος προέβη στήν καθαίρεση τοῦ Νεστορίου, τόσο γιά κανονικά παραπτώματα, ὅσο καί γιά αἵρεσι. Εἰδικότερα, ἡ καταδίκη του θεμελιώθηκε στήν ἄρνησή του νά παραστεῖ στήν Σύνοδο καί στίς δογματικές του ἀπόψεις ὅπως ἐκφράζονταν στά διάφορα ἔργα του[6].

Ἀπό τ' ἀνωτέρω προκύπτει ὅτι ἡ χρήση ἀπό τόν Ἅγιο Γρηγόριο, ὅπως καί οἱ ὑπόλοιπες, ἀποτέλεσε στά πλαίσια τῶν ἐργασιῶν τῆς Ἐφέσου: α. κριτήριο τῆς πίστεως τῶν συνοδικῶν συνέδρων, καί β. μέτρο συγκρίσεως τῆς πίστεως τοῦ Νεστόριου μ' αὐτή τῆς Ἐκκλησία, καί συνακόλουθα βάση γιά τήν αἰτιολόγηση τῆς καθαιρέσεώς του[7].

Β. Ἐν Κωνσταντινουπόλει β΄

Κατά τήν ε΄ πράξη, ὁ ἀρχιδιάκονος Διόδωρος ὑπενθύμισε στούς συνοδικούς συνέδρους, ὅτι κατά τήν προηγούμενη συνεδρία, μετά τήν ἀνάγνωση τεμαχίων ἀπό ἔργα τοῦ Θεοδώρου Μοψουεστίας, τά ὁποῖα φανέρωσαν τήν δυσσέβειά του, εἶχαν ὁρίσει τήν ἀνάγνωση στήν προσεχή συνεδρία αὐτῶν «πού εἶπον δι' αὐτόν οἱ ἅγιοι Πατέρες...»[8]. Πράγματι, μετά τήν ἀνάγνωση τῶν πρακτικῶν τῆς προηγούμενης συνεδρίας, τῆς δ΄, ἡ Σύνοδος προχώρησε στήν ἀνάγνωση τῶν χρήσεων αὐτῶν[9]. Μία ἀπ' αὐτές προερχόταν ἀπό τήν πρός Θεόφιλο ἐπιστολή τοῦ Γρηγορί-

3. *Αὐτόθι,* στ. 483.
4. *Αὐτόθι,* στ. 485.
5. *Αὐτόθι,* στ. 486.
6. *Αὐτόθι,* στ. 490.
7. *Αὐτόθι,* στ. 513.
8. σ. 291-293.
9. σ. 293.

ου Νύσσης· σ' αὐτήν ὁ Γρηγόριος ὑπογράμμιζε ὅτι, σύμφωνα μέ τούς ἰσχυρισμούς τῶν Ἀπολλιναριστῶν, ὑπῆρχαν μερικοί «κατά τήν Καθολική Ἐκκλησία» οἱ ὁποῖοι πρέσβευαν δύο Υἱούς, τῆς δοξασίας τους ἐκφραζόμενης μέ τό σχῆμα: «τόν μέν κατά χάριν ὄντα, τόν δέ κατά φύσιν ὕστερον προσγενόμενον...». Ὁ Γρηγόριος ζητοῦσε ἐμφαντικά ἀπό τόν Θεόδωρο νά πείσει τούς Ἀπολλιναριστές, «ὅτι οὔτε ἔστι δόγμα τοιοῦτον ἐν Χριστιανοῖς οὔτε κηρύσσεται»[10].

Ἀργότερα, κατά τήν διάρκεια τῆς αὐτῆς συνεδρίας, ὅταν τέθηκε τό θέμα ποιός πεθαίνει σέ κοινωνία μέ τήν Ἐκκλησία, παρατέθηκε καί πάλι τό ἴδιο ἀπόσπασμα, καί κατόπιν ἡ Σύνοδος ἐξήγαγε τά συμπεράσματά της. Συγκεκριμένα· πρίν τήν ἀνάγνωσή του, ἡ Σύνοδος δίδαξε ὅτι ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῶν Ἐκκλησιῶν «ἀποθνήσκει, ὅποιος μέχρι τόν θάνατό του καί φυλλάττει καί κηρύσσει τά ὀρθά δόγματα τῆς Ἐκκλησίας» - καί ὁ Θεόδωρος οὔτε τά φύλλαξε οὔτε τά κήρυξε[11].

Γιά νά ἐνισχύσει λοιπόν τήν θέση της, ἡ Σύνοδος προσάγαγε τό ὑπ' ὄψη ἀπόσπασμα[12]. Μετά τήν ἀνάγνωσή του, ἡ Σύνοδος ὑπογράμμισε ὅτι σύμφωνα μέ τόν Ἅγιο Γρηγόριο «δέν ὑπάρχει εἰς τούς Χριστιανούς τοιοῦτον δόγμα νά πρεσβεύουν δύο Υἱούς», ἐνῶ ἀντιθέτως ὁ Θεόδωρος τό δεχόταν. Περαιτέρω, ἡ Σύνοδος τόνισε ὅτι οἱ Πατέρες δέν ἀποδέχονταν τήν ἄποψη ὅτι ὁ Θεόδωρος συμφωνοῦσε μέ τήν διδασκαλία τῶν Ἀθανασίου, Γρηγορίου κ.λ.π., δεδομένου ὅτι «ὅσοι ἔγραψαν τέτοια πράγματα, οἱ ἴδιοι φρονοῦσαν ἀλλότρια τῆς διδασκαλίας τῶν παραδεδεγμένων ἁγίων Πατέρων ὅπως εἶναι δυνατόν νά διαπιστώση, ὅποιος θελήσει νά συγκρίνη τά τοῦ Θεοδώρου μέ τά ἔργα τῶν μνημονευθέντων ἁγίων Πατέρων». Συμπερασματικά, ὁ Θεόδωρος δέν κοιμήθηκε σέ κοινωνία μέ τήν Ἐκκλησία. Τέλος, ἡ Ε΄ διέστειλε τό ἦθος τοῦ Θεοδώρου ἀπ' αὐτό τῶν Πατέρων, οἱ ὁποῖοι μέσ' ἀπό πολλές δυσκολίες κήρυξαν τήν εὐσέβεια, ἐνῶ ἀντίθετα αὐτός συνέγραψε τά ἔργα του, «πρός ἀπώλειαν, ὅσων θά ἀνεγίνωσκον αὐτά καί θά συνεφώνουν μέ τήν ἀσέβειά του».

Ἀπό τά παραπάνω συνάγονται τά ἑξῆς: α. ἡ Σύνοδος ἑρμηνεύ-

10. σ. 328.
11. σ. 368.
12. σ. 369.

ει τήν ἐπιστολή τοῦ Γρηγορίου ὡς ὑπονοοῦσα τόν Θεόδωρο Μοψουεστίας, β. ἡ ἀντίθεση τῆς διδασκαλίας τῆς Ἐκκλησίας καί τοῦ ἤθους της πρός αὐτά τοῦ Θεοδώρου γίνεται ἐμφανής ἀπό τήν ἐπιστολή τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου, γ. ἑπομένως, ὁ Θεόδωρος δέν φρονοῦσε ὀρθά, καί ἄρα δέν κοιμήθηκε σέ κοινωνία μέ τήν Ἐκκλησία. Συνέπεια τῆς διαπιστώσεως αὐτῆς ἦταν ἡ ἀποδοχή τῆς δυνατότητας ἀναθεματισμοῦ τῶν νεκρῶν, ἀφοῦ «ὁ ἀσεβής... ἐπιφέρει (τό ἀνάθεμα) εἰς τόν ἑαυτόν του μέ τά ἴδια του τά ἔργα»[13].

Γ. Ἐν Λατερανῷ

Κατά τήν α΄ συνεδρία, ὁ πάπας Μαρτῖνος ἔθεσε σαφῶς τίς βάσεις τῶν ἐργασιῶν τῆς Συνόδου, μέ μία εἰσήγηση πολύ περιεκτική καί μεστή θεολογικῶν νοημάτων· ὑπογράμμισε μεταξύ ἄλλων, ὅτι, σύμφωνα μέ τούς Πατέρες[14], ἀφοῦ ὑπάρχει θεία φύση ὑπάρχει καί θεία θέληση καί ἐνέργεια, ὅπως ὑπάρχει καί ἀνθρώπινη βούληση καί ἐνέργεια ὅπου ὑπάρχει ἀνθρώπινη φύση. Οἱ Πατέρες αὐτοί θέσπισαν «εὐσεβῶς δι᾽ ἑκατέρας τοῦ αὐτοῦ θελήσεως καί ἐνεργείας ἑκατέραν ἡμῖν τοῦ αὐτοῦ (ἐνν. τοῦ Χριστοῦ) φύσιν». Κατόπιν, ὁ Μαρτῖνος προέβη σέ ἀνάλυση τῶν προεκτάσεων τῆς αἱρετικῆς παραδοχῆς τοῦ μονοθελητισμοῦ καί μονοενεργητισμοῦ διά συγκρίσεως μέ τήν πατερική θεολογία.

Κατά τούς Πατέρες, τονίζει ὁ Μαρτῖνος, ἡ διαφορότητα ἐνέργειας δηλώνει διαφορότητα φύσεως - ἀντιθέτως, ταυτότητα ἐνέργειας καί φύσεως εἰσάγει τό ἀπαράλλακτο, γι᾽ αὐτό καί «μίαν μέν... τήν θείαν καί ἄκτιστον φύσίν τε καί ἐνέργειαν ὥσπερ καί θέλησιν ἐπί πατρός καί υἱοῦ καί ἁγίου πνεύματος τῆς ἁγίας... τριάδος ἐδόξασαν»[15]. Ἐπί τοῦ Χριστοῦ ὅμως, «δύο... καταλλήλως φύσεις καί ἐνεργείας ὥσπερ οὖν καί θελήσεις, θείαν τε λέγω καί ἀνθρωπίνην ἤτοι ἄκτιστον καί κτιστήν, ἐκήρυξαν καθ᾽ ἕνωσιν ἀσύγχυτόν τε καί ἀδιαίρετον»[16] -φυσική ἐνέργεια ἡ

13. σ. 577.

14. Καί εἰδικότερα οἱ Μ. Βασίλειος καί Ἅγιος Κύριλλος στούς ὁποίους εἶχε ἀναφερθῆ προηγουμένως.

15. A.C.O., σ. 14.

16. *Αὐτόθι*, σ. 44· κατά τήν συνοπτική διατύπωση τοῦ Δαμασκηνοῦ, «ἐν ὑποστάσεσι... ἥ τε οὐσία καί ἡ φύσις θεωρεῖται» (Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἔκδοσις Ἀκριβής τῆς Ὀρθοδόξου Πίστεως*, κείμενο - μετάφραση - σχόλια ὑπό Ν. Ματσούκα (Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρᾶς, 1985).

ὁποία ἔχει ἀναφορά στίς δύο φύσεις τοῦ Χριστοῦ, εἶναι ἀδύνατον νά ὑπάρξει. Τίς ἴδιες θέσεις ἀναπτύσσει ἀναλυτικά καί ὀξυδερκῶς καί ὁ Δώρων Στέφανος στόν λίβελλό του ὁ ὁποῖος ἀναγνώσθηκε στήν Σύνοδο κατά τήν β΄ συνεδρία.

Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Δώρων Στέφανος, ὁ Κύριος ἔχει ἰσάριθμες μέ τίς φύσεις φυσικές θελήσεις καί ἐνέργειες, οἱ ὁποῖες καί εἶναι ἀμείωτες· μέσω αὐτῶν «θεός ὁμοῦ καί ἄνθρωπος ἀληθῶς ὑπάρχων... ἐγνωρίζετο κατά φύσιν»[17] - ἀντίθετα, παραδοχή τοῦ μονοθελητισμοῦ θά ὁδηγοῦσε στό ἄτοπο ὅτι δέν εἶναι οὔτε θεός οὔτε ἄνθρωπος· διότι, ἐάν δέν εἶναι θεός κατά φύση ἐκεῖνος πού δέν ἔχει θεία θέληση καί ἐνέργεια κατά φύση, τότε δέν εἶναι οὔτε ἄνθρωπος ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος δέν ἔχει φυσική ἀνθρώπινη θέληση καί ἐνέργεια.

Ἀργότερα, κατά τήν ε΄ συνεδρία, ὁ πάπας Μαρτῖνος προστάσσει νά προσκομισθοῦν οἱ «ἱερές βίβλοι», χάριν τοῦ Χριστοῦ, «εἰς ἔλεγχον τῶν αἱρετικῶν καί ἐκδίκησιν τῶν ἁγίων πατέρων»[18], τούς ὁποίους οἱ ἐχθροί τῆς πίστεως συκοφάντησαν, ἀφοῦ χρησιμοποίησαν τά ἔργα τους γιά νά θεμελιώσουν τήν κακοδοξία τους. Πρίν ἀπ' τίς χρήσεις ὅμως, ἀναγνώσθηκε ἡ Ὁμολογία Πίστεως τῆς Ε΄ Οἰκουμενικῆς. Οἱ Πατέρες τῆς Ε΄ ὁμολογοῦσαν ὅτι φύλαξαν καί τά δόγματα καί τούς κανόνες πού θεσπίσθηκαν ἀπό τίς προηγούμενες Οἰκουμενικές Συνόδους. Ὁμολογοῦσαν ἀκόμη ὅτι ἀκολουθοῦσαν «ἐν ἅπασι καί τοῖς ἁγίοις πατράσι καί διδασκάλοις τῆς Ἐκκλησίας... (συμπεριλαμβανομένου τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου)». Ὁ πάπας ἐπισημαίνει ὅτι, ὅπως προέκυπε ἀπό τήν ὁμολογία αὐτή, ὁ μή δεχόμενος τίς Συνόδους καί τούς Πατέρες[19], ἔχει ἀποξενωθῆ ἀπό τήν Ἐκκλησία. Ἔπειτα, ζητᾶ νά προσκομισθοῦν οἱ λόγοι τῶν Πατέρων, ὅπως καί ἔγινε.

Οἱ χρήσεις τῶν Πατέρων ἀναγνώσθηκαν κατά ὁμάδες, κάθε μία ἀπό τίς ὁποῖες εἶχε ἀναφορά σέ συγκεκριμένο θεολογικό ζήτημα. Ἡ κατά τήν α΄καί β΄ συνεδρία τοποθέτηση τοῦ πάπα Μαρτίνου, Δώρων Στεφάνου, κ.α., πιθανόν δέ καί ἡ ἐξάρτησή της

17. A.C.O. σ. 252.

18. *Αὐτόθι*, σ. 252-254· ἡ Ὁμολογία αὐτή ἀποτέλεσε τό μοναδικό θέμα τῆς γ΄ συνεδρίαςτῆς Ε΄ (δές σ. 225-234).

19. Ἡ Σύνοδος αὐτή περιλαμβάνει στίς Οἰκουμενικές καί τήν Ε΄ (A.C.O., σ. 316).

ἀπό τήν β΄ ἐν Κωνσταντινουπόλει τῆς Συνόδου, καθόρισε καί τό θεματολόγιο. Ἔτσι, ἐξετάσθηκαν τά ἀκόλουθα ζητήματα: α. φυσικές ἐνέργειες, β. φυσικά θελήματα, γ. τά φυσικά θελήματα τοῦ Χριστοῦ. Ἡ χρήση ἀπό ἔργα καί ἐπιστολές τοῦ Γρηγορίου ὑπῆρξε πλούσια. Μετά τήν ἀνάγνωση τῶν πατερικῶν χρήσεων, ἡ Σύνοδος ἐξέφρασε ἐπίσημα τήν πεποίθηση ὅτι οἱ αἱρετικοί πατριάρχες Κωνσταντινουπόλεως καί Ἀλεξανδρείας ποτέ δέν μίλησαν ἤ φρόνησαν σύμφωνα μέ τήν πατερική διδασκαλία[20].

Συμπερασματικά, τό πλαίσιο τῶν χρήσεων τοῦ Γρηγορίου στήν ἐν Λατερανῷ καθορίζεται ὡς ἀκολούθως: ὁποιαδήποτε παραδοχή συγχύσεως τῶν δύο θελημάτων καί ἐνεργειῶν, θά ὁδηγοῦσε σέ παραδοχή ἀτέλειας καί τῆς ἴδιας τῆς θείας φύσεως. Ἡ σύνταξη μέ τήν δογματική διδασκαλία τῶν Πατέρων δηλώνει ταυτόχρονα ἐνεργή ἔνταξη στήν Ἐκκλησία. Παραβάλλοντάς την μέ τίς τοποθετήσεις τῶν αἱρετικῶν, ἡ Σύνοδος ἐπισημαίνει τό κακόδοξο τῶν τελευταίων. Συνακόλουθα, μπορεῖ νά ὑποστηριχθῆ ὅτι ἐκεῖνος πού δέν ἀκολουθεῖ τήν πατερική παράδοση δέν ἀνήκει, σύμφωνα μέ τήν Σύνοδο αὐτή, στήν Ἐκκλησία. Ἐδῶ, ἡ συμφωνία τῆς Συνόδου μέ ὅσα ἔχει διδάξει περί ἀναθέματος ἡ Ε΄ εἶναι φανερή.

Δ. Ἡ γ΄ ἐν Κωνσταντινουπόλει

Ἡ Σύνοδος αὐτή ἀντιμετώπισε ὀξύ ποιμαντικό πρόβλημα ἀπό τήν συστηματική παραχάραξη πατερικῶν ἔργων ἀπό τόν Ἀντιοχείας Μακάριο, ἀλλά καί ἄλλους αἱρετικούς, τῶν ὁποίων τά ἔργα, παρότι οἱ ἴδιοι εἶχαν κοιμηθῆ ἐν τῷ μεταξύ, παρέμεναν ἀτυχῶς ζωντανά. Τό ζήτημα ἔπρεπε νά ἀντιμετωπισθῆ, καί γι' αὐτό οἱ λεγάτοι τοῦ πάπα Ἀγάθωνος προσκόμισαν βιβλίο πού περιεῖχε χρήσεις ἀπό πατέρες, καί ἀποσπάσματα ἀπό ἔργα αἱρετικῶν· τίτλος του: «χρήσεις ἁγίων καί ἐκκρίτων (sic) πατέρων παριστῶσαι δύο θελήματα, καί δύο ἐνεργείας ἐπί τοῦ κυρίου καί Θεοῦ καί σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ»[21]. Αὐτό ἔγινε κατά τήν ι΄ συνεδρία.

Ἤδη ὅμως στήν δ΄ συνεδρία ἀναγνώσθηκε ἡ πρός Ἡράκλειο

20. *A.C.O.*,σ. 316.
21. *Π.Ο.Σ.*, στ. 583.

καί Τιβέριο ἐπιστολή τοῦ πάπα Ἀγάθωνος[22], ἡ ὁποία ἦταν γεμάτη ἀπό πατερικές χρήσεις, καί μάλιστα τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης. Οἱ χρήσεις αὐτές ἀποτελοῦσαν τή βάση καί τό δογματικό πλαίσιο τῆς ὁμολογίας τοῦ πάπα, ὅπως διατυπωνόταν στήν ἐπιστολή αὐτή[23].

Κατά τήν ι´ συνεδρία, ἔχοντας ἤδη τεθῆ μ' ἐπίταση κατά τίς προηγούμενες συνεδρίες τό ζήτημα τῆς παραχαράξεως πατερικῶν κειμένων ἀπό τόν Ἀντιοχείας Μακάριο, προκειμένου νά ὑποστηρίξει τίς μονοφυσιτικές του θέσεις, ὁ Αὐτοκράτορας Κωνσταντῖνος καί οἱ Πατέρες τῆς Συνόδου πρόσταξαν τήν ἀνάγνωση τοῦ προαναφερθέντος βιβλίου τῶν χρήσεων, τό ὁποῖο ἔφεραν μαζί τους οἱ παπικοί ἐκπρόσωποι, γιά νά γίνει ἀντιπαραβολή τῶν χρήσεων αὐτῶν μέ τά πατερικά κείμενα πού εἶχε στήν διάθεσή του τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο[24]. Ἔτσι λοιπόν, οἱ χρήσεις αὐτές, μεταξύ τῶν ὁποίων καί ἐκεῖνες τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου, χρησίμευσαν γιά νά διαπιστωθῆ ἡ αὐθεντικότητα τῶν κειμένων τά ὁποία διέθετε ἡ Ἐκκλησία τῆς Κωνσταντινουπόλεως.

Ἐπιπρόσθετα, οἱ χρήσεις αὐτές λειτούργησαν καί ὡς κριτήριο ὀρθοδοξίας γιά ὁρισμένους κληρικούς καί μοναχούς, ὕποπτους γιά μονοφυσιτισμό. Πράγματι, στήν θ´ συνεδρία παρουσιάσθηκε στήν Σύνοδο μία ὁμάδα κληρικῶν καί μοναχῶν αἰτούμενη νά μετάσχει στίς ἐργασίες της[25]. Ἡ Σύνοδος, ἀναγνωρίζοντας ὅτι εἶχαν μετανοήσει εἰλικρινά, διέταξε νά ἀποκατασταθοῦν[26]. Φαίνεται ὅμως ὅτι ὡς προϋπόθεση τῆς ἀποκαταστάσεώς τους εἶχε τεθῆ ἡ ὑποβολή ὁμολογιῶν πίστεως, ἡ ὁποία ὅμως ἀναβλήθηκε γιά τήν ἑπόμενη συνεδρία, τήν ι´. Ἐνῶ λοιπόν οἱ κληρικοί αὐτοί

22. *Αὐτόθι*, στ. 544.

23. Βασικές θέσεις τοῦ Ἀγάθωνος ἦσαν οἱ ἑξῆς: «Ὁμολο-γοῦντες τήν ἁγίαν καί ἀχώριστον Τριάδα... μιᾶς εἶναι θεότητος... καί οὐσίας, ἑνός αὐτήν κηρύττωμεν καί φυσικοῦ θελήματος, δυνάμεως, ἐνεργείας... ὅτε δέ περί τοῦ Θεοῦ Λόγου, καί περί τοῦ μυστηρίου τῆς... οἰκονομίας ὁμολογοῦμεν πάντα διπλᾶ ἑνός καί τοῦ αὐτοῦ κυρίου τοῦ σωτῆρος... διαβεβαιούμεθα... καί ἔχειν τήν θείαν πάντα ἅπερ εἰσί θεῖα· καί τήν ἀνθρώπινην πάντα τά ἀνθρώπινα χωρίς τινος ἁμαρτίας... ἀκολούθως... καί δύο φυσικά θελήματα... καί δύο φυσικάς ἐνεργείας». (Π.Ο.Σ., στ. 538· 540).

24. Π.Ο.Σ., στ. 583· προβλ. καί στ. 593.

25. *Αὐτόθι*, 580.

26. *Αὐτόθι*, 581.

ἦσαν ἕτοιμοι νά τίς ὑποβάλλουν ὅταν ἄρχισε ἡ ι΄ συνεδρίαση, ὁ Αὐτοκράτορας καί ἡ Σύνοδος ὅρισαν νά ἀναγνωσθοῦν προηγουμένως οἱ προαναφερθεῖσες χρήσεις, ὅπως καί ἔγινε[27]. Εὔλογα λοιπόν μπορεῖ νά ὑποστηριχθῆ ὅτι μ' αὐτόν τόν τρόπο ὁ Κωνσταντῖνος καί οἱ συνοδικοί σύνεδροι ἤθελαν νά θέσουν τίς δογματικές τοποθετήσεις τῶν κληρικῶν αὐτῶν ὑπό τό φῶς τῆς πατερικῆς παραδόσεως.

Ε. 6΄ Ἐν Νικαίᾳ

Κατά τήν δ΄ πράξη, ὁ Οἰκουμενικός Πατριάρχης Ταράσιος κάλεσε τά μέλη τῆς Συνόδου νά κηρύξουν τήν ὀρθή πίστη, ὥστε νά ἐπέλθη εἰρήνη στήν Ἐκκλησία, «ἥτις ἐστίν ἀληθής Σιών καί πόλις τοῦ ἐπουρανίου βασιλέως Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν». Γιά νά ἐπιτευχθῆ αὐτό, ζήτησε νά προσαχθοῦν γιά ἀκρόαση τά βιβλία τῶν Πατέρων, ἀπό τά ὁποῖα κάθε ἐπίσκοπος θά δίδασκε τό ποίμνιό του καί θά διακήρυσσε τήν ὀρθόδοξη πίστη - «διότι οὐ μετατίθεμεν ὅρια, ἅ ἔθεντο οἱ πατέρες ἡμῶν, ἀλλ' ἀποστολικῶν διδαχθέντες κρατοῦμεν τάς παραδόσεις, ἅς παρελάβομεν»[28].

III. Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΚΑΤΑ ΣΥΝΟΔΟ

Α. Ἐν Ἐφέσῳ

Σχολιάζοντας τό Φιλ. .,5-7, ὁ Πατήρ παρατηρεῖ ὅτι δέν ὑπάρχει τίποτε πτωχότερο ἀπό Θεό ὁ ὁποῖος φέρει τήν μορφή δούλου· ἡ Σάρκωση ἦταν ταπείνωση -τί ταπεινότερο, ρωτᾶ ρητορικά, ὡς πρός τόν βασιλέα τῶν ὅλων, ἀπό τό νά κοινωνήσει ἑκούσια τῆς πτωχῆς μας φύσεως; Ὁ ἅγιος συνεχίζει νά ἐξαίρει τό μυστήριο τῆς Ἐνανθρωπήσεως διά μιᾶς σειρᾶς ἀντιθέσεων: ὁ κριτής τοῦ παντός γίνεται ὑπήκοος τῶν ἐπί γῆς πολιτικῶν παραγόντων· ὁ κύριος τῆς κτίσεως κατέρχεται σέ σπηλιά - μή βρίσκοντας κάποιο κατάλυμα γιά νά μείνει, παραπετᾶται σέ φάτνη τῶν ἀλόγων, αὐτός, ὁ ὁποῖος κρατᾶ σφιχτά τό σύμπαν· ὁ καθαρός καί ἀκήρατος καταδέχεται νά ἀναλάβει τόν ρύπο τῆς ἀνθρώπινης φύσεως· ὁ κριτής προσάγεται σέ δίκη· ὁ κύριος τῆς ζωῆς τῶν ὄντων ἀντιμετωπίζει τήν ἀπόφαση τοῦ δικαστῆ· «ὁ πάσης τῆς

27. *Αὐτόθι*, 583· προβλ. στ. 599.
28. *Αὐτόθι*, 769.

ὑπερκοσμίου δυνάμεως βασιλεύς» δέν ἀπομακρύνει τά χέρια τῶν δημίων. Ἔτσι λοιπόν, ἔχοντας ἀναλάβει ὅλη τήν πτωχεία μας, φθάνει μέχρι τοῦ σημείου νά ἀποκήσει πείρα θανάτου. Ὅλη αὐτή ἡ πορεία τῆς θείας οἰκονομίας ἀποτελεῖ τό μέτρο τῆς ἑκούσιας πτωχείας λέγει ὁ Γρηγόριος· καί καταλήγει: «πρός τοῦτο... τό ὑπόδειγμα τῆς ταπεινοφροσύνης βλεπέτω τό μέτρον»[29].

Β. β′ ἐν Κωνσταντινουπόλει

Στό ἀπόσπασμα τῆς πρός Θεόφιλο ἐπιστολῆς, τό ὁποῖο παραθέτει ἡ Σύνοδος, ὁ Γρηγόριος ἀναφέρεται σέ δύο ζητήματα, τῶν ἀπολιναριστῶν καί τοῦ Θεόδωρου Μοψουεστίας[30]. Ὁ Ἅγιος παρουσιάζεται ἀταλάντευτος τηρητής τῆς παραδόσεως· ὅπως τονίζει, ἡ περί δύο Υἱῶν διδασκαλία ἀποτελεῖ προσθήκη καί τροποποίηση τοῦ κηρύγματος τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας[31]. Ἐπωφελούμενοι τῆς ἐμφανίσεως στήν Ἐκκλησία τῆς αἱρετικῆς αὐτῆς δοξασίας, οἱ Ἀπολιναριστές πλήττουν τήν Ἐκκλησία, γι᾽ αὐτό καί ὁ Πατήρ παρακαλεῖ τόν νεοχειροτονηθέντα ἀρχιεπίσκοπο Ἀλεξανδρείας νά τούς πείσει ὅτι τέτοιο δόγμα δέν πρεσβεύει ἡ Ἐκκλησία. Ἀπό τήν ἄλλη ὅμως δέν παραλείπει νά βάλλει κατά τῶν Ἀπολλιναριστῶν, οἱ ὁποῖοι, προσάπτοντες στήν Ἐκκλησία τήν κατηγορία γιά παραδοχή δύο Υἱῶν, προσπαθοῦν νά ἑδραιώσουν τήν δική τους γνώμη, κατασκευάζοντας σάρκινο τόν Λόγο καί θνητή τήν θεότητά του, τόν δέ Υἱό τοῦ ἀνθρώπου δημιουργό τῶν αἰώνων[32].

Γ. Ἐν Λατερανῷ

1. Περί ἐνεργειῶν φυσικῶν

Κηρύσσομε ἕνα Θεό, λέγει ὁ Γρηγόριος, παρ᾽ ὅτι εἶναι Θεός ὁ Πατήρ, Θεός ὁ Υἱός, Θεός τό Πνεῦμα τό Ἅγιον, διότι δέν παρουσιάζεται καμμία διαφορά ἐνεργείας στήν θεότητα[33]· ἐάν λοι-

29. *Χρήση α′*
30. Δές ἀνωτέρω, σ. 4-5
31. «οὔπω γάρ ἔγνων τόν ταῦτα παραφθεγξάμενον»: χρήση β′.
32. *Χρήση β′*
33. *Χρήση στ′*

πόν έννοήσομε μία τήν ένέργεια στά Τρία θεία Πρόσωπα «ἐν μηδενί διαφέρουσάν τι ἤ παραλλάσσουσαν», εἶναι ἀνάγκη «τῇ ταυτότητι τῆς ἐνεργείας τό ἡνωμένον τῆς φύσεως συλλογίζεσθαι»[34]. Καί ἀντίστροφα: ἐάν εἶναι μία ἡ ἐνέργεια καί ἡ δύναμη, εἶναι ἀδιανόητο νά παρατηρηθῇ ἑτερότητα φύσεως στήν Τριάδα[35]. Ἡ ταυτότητα λοιπόν τῆς ἐνέργειας τοῦ Πατρός, τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος δείχνει σαφῶς τό ἀπαράλλακτο τῆς φύσεως[36] - ἤ ἀλλιῶς, τό κοινό τῆς φύσεως ἀποδεικνύεται ὅτι ὑπάρχει ἀπό τήν ταυτότητα τῶν ἐνεργειῶν[37].

2. Περί θελημάτων φυσικῶν

Ἡ κοινωνία τῆς φύσεως, παρατηρεῖ ὁ Ἅγιος, σαφῶς μαρτυρεῖ, ὅτι ἕνα εἶναι τό βούλημα τοῦ Πατρός, τοῦ Υἱοῦ, καί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος· ὥστε, ἐάν τό Πνεῦμα βούλεται ἐκεῖνο τό ὁποῖο φαίνεται καλό στόν Υἱό, ἡ κοινωνία τοῦ θελήματος σαφῶς «παρίστησι τήν τῆς ἑνότητος οὐσίαν»[38].

3. Περί τῶν φυσικῶν Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἐνεργειῶν

Ὅπως δέν εἶναι δυνατόν νά παρατηρηθοῦν τά ἰδιώματα τῆς σάρκας στόν ἐν ἀρχῇ ὑπάρχοντα Λόγο, ἔτσι πάλι εἶναι ἀδιανόητο νά θεωρηθοῦν ὡς ἴδια τῆς ἀνθρώπινης φύσεως ὅσα ἀνήκουν στήν θεότητα[39]. Γι' αὐτό, ἐπειδή ἡ διδασκαλία τοῦ Κυρίου εἶναι ἀναμεμιγμένη, ἀπό τήν μιά μέ ὑψηλά καί θεοπρεπῆ, καί ἀπό τήν ἄλλη μέ ταπεινά καί ἀνθρώπινα, ἀποδίδομε «ἑκάτερον τῶν ὀνομάτων ἑκατέρῳ τῶν ἐν τῷ μυστηρίῳ νοουμένων, ἁρμόζοντες τό ἀνθρώπινον εἰς τόν ἄνθρωπον, καί τό ὑψηλόν εἰς τήν θεότητα». Περαιτέρω, ὑπογραμμίζει ὅτι, ὅταν ἤθελε, παραχωροῦσε στήν ἀνθρωπότητα νά ἐνεργήσει «τά ἑαυτῆς»· ὡς παράδειγμα φέρει τό Μαθ. 42 («καί νηστεύσας ἡμέρας τεσσαράκοντα καί νύκτας τεσσαράκοντα, ὕστερον ἐπείνασεν»)[40].

34. *Χρήση γ΄*
35. *Χρήση ζ΄*
36. *Χρήση δ΄*
37. *Χρήση ε΄*
38. *Χρήση η΄*
39. *Χρήση θ΄*
40. *Χρήση ι΄*

4. Περί τῶν φυσικῶν Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν θελημάτων

Σαφῶς διδάσκει ὁ Πατήρ τήν ἀντίδοση τῶν ἰδιωμάτων· ὅπως τονίζει, καθώς ἡ θεότητα ἀναμείχθηκε κατάλληλα καί μέ τά δύο τμήματα τοῦ ἀνθρώπου, ἦσαν καί διά τῶν δύο φανερά τά γνωρίσματα τῆς ὑπερέχουσας φύσεως[41] -ἡ θεότητα γίνεται φανερή σέ ὅλους καί διά τοῦ ἐνεργοῦντος σώματος, καί διά τῆς ὁρμῆς τοῦ θελήματος πού παράγεται στήν ψυχή, ἀκολουθώντας καί τά δύο καί συμπορευόμενη μαζί τους[42]. Τήν διδασκαλία του αὐτή ὁ Γρηγόριος κάνει πιό κατανοητή μέ ἐρωταποκρίσεις καί παραδείγματα· διερωτᾶται λοιπόν, πῶς ὁ Κύριος, καταλλάσσοντας τόν κόσμο μαζί του, διένειμε στήν ψυχή καί τό σῶμα τήν εὐεργεσία πού χορηγοῦσε στούς ἀνθρώπους, θέλοντας μέν μέ τήν ψυχή, ἀπτόμενος δέ μέ τό σῶμα[43]. Ὡς παραδείγματα φέρει τήν ἴαση τοῦ λεπροῦ (Μαρκ. 1, 39-45) καί τό θαῦμα τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν πέντε ἄρτων (Μάρκ. 6,35-44). Εἰδικότερα, ὡς πρός τήν ἴαση τοῦ λεπροῦ παρατηρεῖ: «Ἡ ψυχή θέλει τό σῶμα ἅπτεται, δι' ἀμφοτέρων φεύγει τό πάθος»[44]. Τό μέν σῶμα σήμαινε πέρ' ἀπό κάθε ἀμφιβολία τήν ἐν αὐτῷ θεότητα, παρέχοντας τίς ἰάσεις μέ τήν ἀφή, ἡ δέ ψυχή, διά τοῦ θείου ἐκείνου θελήματος, δηλοῦσε σαφῶς τήν θεία δύναμη -ὅπως λοιπόν ἡ ἀφή ὡς αἴσθηση ἀνήκει στό σῶμα, ἔτσι ἀνήκει καί ἡ προαιρετική κίνηση στήν ψυχή[45].

Δ. γ΄ ἐν Κωνσταντινουπόλει

Τόν Γρηγόριο ἀπασχολεῖ ἡ ἑρμηνεία τοῦ Ματθ. 26,36-46, καί συγκεκριμένα ὁ στίχος 39: «καί προελθών μικρόν ἔπεσεν ἐπί πρόσωπον αὐτοῦ προσευχόμενος καί λέγων· πάτερ μου, **εἰ δυνατόν ἐστί, παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τό ποτήριον τοῦτο· πλήν οὐχ ὡς ἐγώ θέλω ἀλλ' ὡς σύ».** Τό τονισμένο μέρος τοῦ στίχου δεικνύει τόν εἰδικότερο χῶρο προβληματικῆς τοῦ Πατρός μέ ἀφορμή σχετική παρερμηνεία τοῦ Ἀπολλινάριου, ὁ ὁποῖος ἀπέδιδε τό θέλημα αὐτό στόν Θεό Λόγο[46]. Ὁ Πατήρ ἐκφράζει τήν ἔκπληξή του

41. *Χρήση ιγ΄*
42. *Χρήση ιδ΄*
43. *Χρήση ια΄*
44. *Χρήση ιβ΄*
45. *Χρήση ιγ΄*
46. *Χρήση ιε΄*

μπροστά σέ μιά τέτοια βλασφημία καί διερωτᾶται: ἄραγε, ὁ Θεός, ὁ ὁποῖος κατέβηκε ἀπό τόν οὐρανό, ἐξαλείφει τό θέλημα τῆς Θεότητας καί δέν θέλει νά πραγματώσει «ὅπερ βούλεται;»[47].

Οἱ συνέπειες ἀπό τήν παραδοχή μιᾶς τέτοιας θέσεως εἶναι τρομακτικές - τό Τριαδικό δόγμα πλήττεται καίρια. Ὁ ποιμένας τῆς Νύσσας συνεχίζει νά ἐκφράζει τήν ἀπορία του καί τήν ἀντίθεσή του: ἔχουν λοιπόν διαιρεθῆ τά θελήματα τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Πατρός; Πῶς θά μποροῦσε τότε νά εἶναι κοινό καί στούς δύο τό θέλημα; Πῶς εἶναι δυνατόν ἡ ταυτότητα τῆς φύσεως νά φανερώσει διαφορά στά θελήματα; «ἀνάγκη γάρ πᾶσα σύνδρομον εἶναι τῇ φύσει τήν θέλησιν»[48]. Συνεχίζοντας ὁ Γρηγόριος τήν σκέψη του, ἑρμηνεύει τό Ματθ. 18α: «οὐ δύναται δένδρον ἀγαθόν καρπούς πονηρούς ποιεῖν»· ὡς καρπό ἐκλαμβάνει ὁ Γρηγόριος τήν προαίρεση τῆς φύσεως ὑπογραμμίζοντας ὅτι ἐάν εἶναι ἡ φύση ἀγαθή, τότε εἶναι καί ἡ προαίρεση, καί ἀντίστροφα· συνεπῶς, ἐάν εἶναι διαφορετικός ὁ καρπός τοῦ θελήματος τοῦ Πατρός ἀπ' αὐτόν τοῦ Υἱοῦ, πρέπει νά ὁμολογηθῆ καί ἡ διαφορότητα τῶν φύσεων. Σέ μιά τέτοια περίπτωση, εὔλογη προκύπτει ἡ ἀπορία: γιατί λοιπόν πολεμεῖται ὁ Ἄρειος;[49]. Γιατί δέν προσχωροῦν οἱ Ἀπολλιναριστές στήν αἵρεση τοῦ Εὐνομίου, ὁ ὁποῖος μαζί μέ τήν φύση τοῦ Πατρός καί τοῦ Υἱοῦ διαιροῦσε καί τήν βούλησή τους;[50] Εἶναι ὁπωσδήποτε ἀνάγκη, τονίζει ὁ ἅγιος, νά συμφωνεῖ μέ τήν φύση καί ἡ προαίρεση, ὄντας οἰκεία μ' αὐτή - διότι ἀλλιῶς ἡ ἀνομοιότητα τῆς προαίρεσης πρός τήν φύση θά συνεπαγόταν καί ἀνομοιότητα τῶν θελημάτων[51].

Διερωτᾶται ὁ Γρηγόριος ποιό θέλημα ἐννοεῖ ὁ Ἀπολλινάριος ὅτι εἶναι αὐτό πού δέν θέλει ὁ Κύριος νά γίνει ὅταν λέει πρός τόν Πατέρα: μή τό ἐμόν...»; Ἄραγε, ἀντιλαμβάνεται ἐναντίον ποίου βάλλει ὁ λόγος του; Μέ τήν ἐρώτηση αὐτή εἰσάγει τήν

47. Τό ἔργο εἶναι ἡ «Ἀπόδειξις περί θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου» (δές Χρήστου, *Πατρολογία*, τ. Δ', σ. 170-171 καί 529· γιά τήν διδασκαλία του δές αὐτόθι, σ. 529 κ.ε.).

48. *Χρήση* ιε'

49. *Χρήση* ιε'· νά σημειωθῆ ὅτι κατά τόν Ἄρειο ὁ Λόγος προσέλαβε μόνο σῶμα.

50. *Χρήση* ιε'

51. *Χρήση* ιζ'

εἰδικότερη ἀναίρεση τοῦ Ἀπολλινάριου ἑρμηνεύοντας τελικά τό ἐπίμαχο χωρίο Μαθ. 26,39 (ἐξαρτώμενος φραστικά ἀπό τό παράλληλό του Λκ. 22,42). Ἡ ἀνάλυσή του ἀρχίζει μέ μιά σύντομη ἱστορική ἀναφορά: τό πάθος εἶναι κοντά καί ὅπου νά 'ναι θά ἔλθει ὁ προδότης μαζί μέ τό πλῆθος· τότε λέγει ὁ Κύριος τήν προσευχή αὐτή. Τίθεται λοιπόν τό ἐρώτημα, ἐάν ὁ προσευχόμενος ἦταν Θεός ἤ ἄνθρωπος· ἐάν ἦταν Θεός, ὅπως νόμιζε ὁ Ἀπολλινάριος, τότε διεπόταν ἀπό τήν ἀσθένεια ἡ ὁποία εἶναι οἰκεία στούς ἀνθρώπους -πώς εἶναι λοιπόν Θεός αὐτός πού δέν ἔχει «οἴκοθεν ἀγαθόν» ἀλλ' ἔχει τήν ἀνάγκη τῆς «ὑπερκειμένης συμμαχίας»;[52] Ἔπειτα, πῶς κατακρίνει ἡ θεότητα τό θέλημα τό ὁποῖο ἀνήκει στήν θεότητα; Ἄραγε, αὐτό πού ἤθελε ἦταν καλό ἤ κακό; Ἐάν ἦταν καλό, γιατί δέν πραγματοποιόταν; Ἐάν πάλι ἦταν κακό, πῶς εἶναι δυνατόν νά οἰκειοποιηθῆ τό κακό ἡ θεότητα;

Ὁ Γρηγόριος προχωρεῖ σέ ὀξυδερκῆ ἀνάλυση τῶν συνεπειῶν τῆς παραπάνω ἀντιφάσεως μέσα ἀπό συνεχεῖς ἀντιθέσεις. Ἐάν ἀνήκει στόν Μονογενή ἡ φωνή πού λέγει «μή τό ἐμόν», τότε ὁ λόγος αὐτός ἐμπίπτει συνεχῶς σέ ἀντίφαση καί αὐτοαναίρεση: διότι, ἐκεῖνος πού δέν θέλει νά γίνει τό θελημά του, αὐτό πάντως θέλει, νά μήν γίνει αὐτό πού θέλει - σέ μιά τέτοια περίπτωση, πῶς θά πραγματοποιηθῆ ἡ προσευχή τοῦ λέγοντος «τοῦτο θέλω, νά μή γίνει αὐτό τό ὁποῖο θέλω;» Οὕτως ἤ ἄλλως, ἡ εὐχή θά στραφεῖ ἐναντίον τοῦ προσευχόμενου, ὁ ὁποῖος καί ἐπιδιώκει αὐτό πού περιλαμβάνει ἡ εὐχή, ὁπότε καί θά βρεθῆ σέ ἀμηχανία: διότι, ὅτι καί ἄν θά κάνει, πρός τό ἀβούλητο θά τραπεῖ ἡ ἔκβαση -νά γίνει αὐτό πού θέλει ὁ εὐχόμενος. Ἀλλά ἡ προσευχή ἀναφέρεται στό νά μή γίνει ἐκεῖνο τό ὁποῖο θέλει νά γίνει. Ἀπό τήν ἄλλη, νά μήν πραματοποιηθῆ «ὅ βούλεται»; Ἀλλ' ὁ εὐχόμενος θέλει νά γίνει αὐτό πού δέν θέλει νά γίνει- νά γίνει ἐκεῖνο τό ὁποῖο θέλει νά γίνει. Ὥστε, ὅπως καί ἄν θά ἑρμηνευθῆ τό νόημα τῆς προσευχῆς, θά παραμένει πάντα ἀνενεργό, καθώς ἀντιφάσκει πρός ἑαυτό.

Μετά ἀπ' τήν ἀνάλυση αὐτή, προβαίνει ὁ Πατήρ στήν ὀρθόδοξη ἑρμηνεία του Μαθ. 26,39, ἡ ὁποία καί βασίζεται στήν πραγματικότητα τῆς ὑποστατικῆς ἑνώσεως τῶν δύο φύσεων καί τῆς

52. *Χρήση ιε'*

ἀντιδόσεως τῶν ἰδιωμάτων - αὐτή εἶναι ἡ μόνη ἀληθινή ὁμολογία τοῦ μυστηρίου, ἡ ὁποία καί ἀποτελεῖ τήν μόνη διέξοδο ἀπό τήν παραπάνω ἀμηχανία καί ἀντίφαση. Ἡ μέν δειλία ἀνήκει στά πάθη τῆς ἀνθρώπινης ἀσθένειας (τήν θέση του αὐτή τεκμηριώνει ἁγιογραφικά προσάγοντας τό Ματθ. 26.41α: «τό μέν πνεῦμα πρόθυμον ἡ δέ σάρξ ἀσθενής»), ἐνῶ ἡ ἀνάληψη τοῦ ἀνθρώπινου πάθους, ὅπως προβλέπει τό σχέδιο τῆς θείας οἰκονομίας, ἔγκειται στήν θεία δύναμη καί βουλή. Ἐπειδή λοιπόν «ἄλλο τό ἀνθρώπινον θέλημα καί τό θεῖον ἄλλο»[53] μιλεῖ ἀπό τή μιά, ἐφόσον ἔχει οἰκειωθῆ τά ἀνθρώπινα πάθη, κατά τρόπο ταιριαστό στήν ἀνθρώπινη ἀσθένεια, καί ἀπό τήν ἄλλη ξαναμιλεῖ θέλοντας νά ὁρίσει τό ὑψηλό καί θεοπρεπές βούλημα ὡς ὑπέρτερο τοῦ ἀνθρώπινου· αὐτός πού εἶπε «μή τό ἐμόν», δήλωσε ἔτσι τήν ἀνθρώπινη φύση, ὅταν δέν πρόσθεσε «τό σόν» ἔδειξε τό «συναφές τῆς ἑαυτοῦ πρός τόν πατέρα θεότητος», στήν ὁποία δέν ὑπάρχει καμμία διαφοροποίηση τοῦ θελήματος ἀκριβῶς λόγῳ τῆς κοινωνίας τῆς φύσεως. Διότι λέγοντας «τοῦ πατρός θέλημα» φανέρωσε καί τοῦ Υἱοῦ. Ποιό εἶναι αὐτό τό θέλημα;

Τό θέλημα αὐτό, ἐξηγεῖ ὁ Γρηγόριος, εἶναι τό «πάντας ἀνθρώπους... σωθῆναι καί εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν» (1 Τιμ. 2,4). Τοῦτο δέν μποροῦσε νά πραγματοποιηθῆ ἀλλιῶς παρά μόνο διά τῆς νίκης ἐπί τοῦ θανάτου, πού ἐμπόδιζε τούς ἀνθρώπους νά πορευθοῦν πρός τήν ζωή. Μάλιστα, προσοικειώνεται ὁ Κύριος τό πάθος τῆς ἀνθρώπινης δειλίας καί ἐκφέρει τά σχετικά λόγια (πού παρατίθενται στό Ματθ. 26,39) γιά νά δείξει ὅτι πραγματικά εἶχε ἑνώσει μέ τόν ἑαυτό του τήν ἀνθρώπινη φύση καί γιά ν' ἀποδείξει ὅτι ὄντως ἦταν ἄνθρωπος μέσ' ἀπό τήν κοινωνία τῶν ἀνθρώπινων παθημάτων[54].

Βέβαια, ἡ ἀντίδοση τῶν ἰδιωμάτων δέν συνεπάγεται σύγχυση· τά ἰδιώματα καί τῆς σάρκας καί τῆς θεότητας παραμένουν ἀσύγχυτα, ὅσο θά ἦταν βέβαια δυνατό νά θεωρεῖται ξεχωριστά καθέ-

53. Σχολιάζοντας ὁ πάπας Ἀγάθων στήν προμνημονευθεῖσα ἐπιστολή του τήν φράση αὐτή, παρατηρεῖ ὅτι ἐδῶ σαφῶς ὁ Ἅγιος Γρηγόριος διδάσκει τήν δυαδικότητα τῶν θελημάτων στόν Χριστό (Π.Ο.Σ., Γ', στ. 545). Στήν περίπτωση αὐτή, ἡ διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου χρησιμοποιεῖται γιά τήν ἀναίρεση τοῦ μονοθελητισμοῦ.

54. *Χρήση* ιε'.

να ἀπ' αὐτά. Γιά παράδειγμα, ὁ Λόγος «πρό τῶν αἰώνων ἦν», ἡ δέ σάρκα ἔχει γίνει ἐν χρόνῳ. Ὅσο ὅμως δέν συνεπάγεται σύγχυση, ἄλλο τόσο εἶναι πραγματική. Λόγω τῆς συμφυΐας γίνονται κοινά καί ὅσα ἀνήκουν στήν ἀνθρώπινη φύση καί ὅσα ἀνήκουν στήν θεία, μέ ἀναφορά πάντα στό Πρόσωπο τοῦ Λόγου[55]. Ὁ Ἅγιος ἐκθέτει τήν σχετική ὀρθόδοξη διδασκαλία μέ ἐρωτήσεις καί ἀλλεπάλληλες ἀντιθέσεις, καθώς καί μέ ἀρνήσεις: ποιός δημιούργησε μέ τόν λόγο του, χωρίς κανένα κόπο, τόν κόσμο ὅλο; Ποιό εἶναι ἐκεῖνο τό ὁποῖο κατατρυπιόταν ἀπό τά καρφιά; Ποιά μορφή ραπίζεται τόν καιρό τοῦ πάθους; Δέν ζωοποιεῖ τόν Λάζαρο ἡ ἀνθρωπότητα, οὔτε θρηνεῖ τόν νεκρό ἡ ἀπαθής ἐξουσία. Εἶναι φανερό, συνεχίζει ὁ Πατήρ, ὅτι οἱ μέν πληγές ἀνήκουν στόν δοῦλο, ἐντός τοῦ ὁποίου βρίσκεται ὁ Δεσπότης, οἱ δέ τιμές στόν Δεσπότη πρός τόν ὁποῖο εἶναι ἑνωμένος ὁ δοῦλος. Ἀκόμη, στόν ἄνθρωπο ἀνήκει τό δάκρυ, ἡ δέ ζωή στήν ὄντως ζωή. Λόγω λοιπόν τῆς ἑνότητας ὅλα γίνονται κοινά, καθώς ὁ Δεσπότης ἀναλαμβάνει τούς δουλικούς μώλωπες καί ὁ δοῦλος δοξάζεται διά τῆς τιμῆς πού ἀπονέμεται στόν Δεσπότη (Πρέπει νά παρατηρηθῆ ὅτι οἱ φράσεις πού χρησιμοποιεῖ ὁ Γρηγόριος εἶναι δυνατόν νά θεωρηθοῦν συγγενεῖς μέ αὐτές τοῦ Θεοδώρου Μοψουεστίας, ὅμως στήν ὅλη συνάφεια τῆς σκέψεώς του ἀποκτοῦν ὀρθόδοξο, πατερικό, νόημα - ἄλλωστε, ὅπως θά εἴδαμε παρακάνω, ὁ Γρηγόριος ἀγνοοῦσε ἐντελῶς τήν διδασκαλία τοῦ Θεοδώρου).

Συνεχίζοντας τήν σκέψη του ὁ ἅγιος, πάντα ἐντός τῆς ἴδιας συνάφειας, παρατηρεῖ ὅτι οἱ Χριστιανοί δικαιοῦνται νά μάθουν, ἀπ' αὐτούς πού ὑποστηρίζουν τέτοιου εἴδους θέσεις[56], ἐάν ἄραγε οἱ διάφορες ἰδιότητες, ὅπως τό ἀναβαῖνον, τό ὁρώμενον, καί τό δι' ἁφῆς γνωριζόμενον, καθώς καί ἡ συγγένεια μέ τούς ἀνθρώπους, ἀνήκουν στήν ἀνθρώπινη ἤ στήν θεία φύση. Ἄν λοιπόν βλέπουν καί στήν θεότητα ὅσα παρατηροῦνται στήν ἀνθρωπότη-

55. *Χρήση* ιη'· ἀργότερα, Λεόντιος ὁ Βυζάντιος διασαφήνισε πληρέστερα τήν σχετική διδασκαλία ἀναπτύσσοντας τό ἐνυπόστατο (*Κατά Νεστοριανῶν*, P.G. 86/1, στ. 1277).

56. Ἐννοεῖ τόν Εὐνόμιο πού ἔπασχε καί χριστολογικά· σύμφωνα μ' αὐτόν, ὁ Υἱός υἱοθετήθηκε ἀπό τήν ἀρχή ἀπό τόν Πατέρα (Χρήστου, *Πατρολογία*, Γ', σ. 403 κ.ε.).

τα, ὅπως εἶναι τό ψηλαφητό, τό ὁρατό κ.ἄ. ἄς τά ἀναφέρουν αὐτά καί στόν μονογενῆ Θεό, καθώς καί ὅσα ἄλλα θά ἤθελαν, ὅπως τήν πορευτική ἐνέργεια, τήν μετάβαση ἀπό τόπο σέ τόπο, τά ὁποῖα ἀνήκουν στίς ἐνσώματες ὑπάρξεις, ἀφοῦ βέβαια τό σῶμα εἶναι περιγραπτό[57].

Ἡ ἀντιθετική σύνδεση ἁγιογραφικῶν χωρίων, ἄλλα ἀπ' τά ὁποῖα ἀναφέρονται στήν ἀνθρώπινη φύση καί ἄλλα στήν θεία, συνεχίζει ν' ἀποτελεῖ τόν ἀγαπημένο τρόπο τοῦ Γρηγορίου προκειμένου νά θεμελιώσει τήν σκέψή του: ὁ μέν, διά τῆς Παναγίας, συνομιλεῖ μέ τούς ἀδελφούς του (Μάρκ. 3,31), ἐνῶ ὁ Μονογενής δέν ἔχει ἀδελφούς - πώς θά μποροῦσε νά 'χει ἀδελφούς ὁ Μονογενής; Αὐτός πού ἀφενός εἶπε «πνεῦμα ὁ Θεός» (Ἰω. 4,24), καί ἀφετέρου «Ψηλαφήσατέ με» (πρβλ. Ἰω. 20,27), ἤθελε νά δείξει ὅτι ἡ ἀνθρώπινη φύση εἶναι ψηλαφητή, ἐνῶ ἡ θεία ἀναφής. Αὐτός πού εἶπε «πορεύομαι» (προβλ. λ.χ. Ἰω. 11.11β), σημαίνει σαφῶς τήν τοπική μετάσταση, ἐνῶ ἐκεῖνος πού ἔχει συμπεριλάβει τά πάντα, καί γιά τόν ὁποῖο ὁ Ἀπόστολος εἶπε «ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τά πάντα» (Κολ. 1.16) καί «πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε» (Κολ. 1.17), δέν ἔχει ἐκτός αὐτοῦ τίποτε ἀπ' ὅσα ὑπάρχουν -αὐτός πού διαπερνᾶ τά πάντα, σ' ὅλα βρίσκεται, καί τά πάντα συνέχει, δέν ἔχει τόπο στόν ὁποῖο νά μεταβεῖ, καθόσον δέν ὑπάρχει τίποτε πού νά μήν εἶναι γεμάτο ἀπ' τό θεῖο. Ὡς πρός τήν ἀνθρώπινη φύση, ὁ Γρηγόριος ἀναφέρει τό ἀνθρώπινο θέλημα στήν ψυχή· κατά τόν ἅγιο, ἡ ψυχή ἀποδεικνύει τό βασιλικό καί τήν πρός τά ἄνω ἀναγωγή, ἔχοντας χωρισθῆ ἀπ' τήν προσωπική ταπείνωση, λόγω τοῦ ὅτι εἶναι ἀνεξάρτητη καί αὐτεξούσια, διοικούμενη αὐτοκρατορικά διά τῶν θελημάτων πού τῆς ἀνήκουν[58].

Τέλος, ὁ Γρηγόριος θέτει τά ὅρια καί τά πλαίσια τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ· στρεφόμενος προφανῶς κατά τῶν Εὐνομιανῶν[59], οἱ ὁποῖοι δεχόντουσαν ὅτι ὑπάρχει φυσική διαφορά μεταξύ Πατρός

57. *Χρήση* ιθ'

58. *Χρήση* ιστ'

59. Δεδομένου ὅτι ὁ Εὐστάθιος, στόν ὁποῖο ἀπευθυνόταν ἡ ἐπιστολή, ἦταν ὁμοιουσιανός, ἄρα δεχόταν τήν θεότητα τοῦ Υἱοῦ, ὄχι ὅμως καί τοῦ Πνεύματος ὅπως διαπιστώθηκε γρήγορα (Χρήστου, *Πατρολογία*, Γ', σ. 403 κ.ε.).

καί Υἱοῦ, τονίζει ἐμφαντικά, ὅτι εἶναι ἀδύνατον νά παρατηρήσομε αὐτή καθ' ἑαυτή τήν θεία φύση, καί πρός αὐτή νά στρέψομε τό βλέμμα μας, ὥστε ν' ἀποκτήσομε στενή σχέση μαζί της[60]. Ἡ θεία φύση ὑπέρκειται τῆς κατανοήσεώς μας· ἔτσι στοχαζόμαστε βάσει ἀποδείξεων γι' αὐτά πού δέν συλλαμβάνονται μέ τήν γνώση μας, καί γι' αὐτό εἶναι ὁπωσδήποτε ἀνάγκη νά ἀχθοῦμε στήν πρός τήν θεία φύση ἔρευνα μέσω τῶν ἐνεργειῶν[61]. Ὅλα τά ὀνόματα πού ἔχουν ἐπινοηθῆ, δέν σημαίνουν τήν θεία φύση καθεαυτήν[62] - οἱ λέξεις κριτής, εὐεργέτης, ἀγαθός, δίκαιος, κ.τ.ό., τονίζει ὁ Γρηγόριος, φανερώνουν διαφορά ἐνεργειῶν· «Τοῦ δέ ἐνεργοῦντος τήν φύσιν δι' οὐδέν μᾶλλον ἤ διά τῆς τῶν ἐνεργειῶν κατανοήσεως ἐπιγνῶναι δυνάμεθα»[63]. Κατ' ἀκολουθία, ὅταν κάποιος ἀποδίδει τά διάφορα ὀνόματα, τά ὁποῖα δηλώνουν τά περί τήν φύση, στήν φύση, δέν ἀποδίδει τόν ἴδιο λόγο καί στά δύο - διότι ἐκεῖνα πού διαφόρως καλοῦνται, δηλαδή φέρουν διαφοριτικά ὀνόματα, διαφέρουν καί ὡς πρός τήν οὐσία[64].

Ε. β΄ ἐν Νικαίᾳ

Στήν Ζ΄ ἀναγνώσθηκε μιά θαυμάσια περιγραφή κάποιας εἰκόνας ἀπό τόν Ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης. Ἡ εἰκόνα, κατά τήν περιγραφή τοῦ Γρηγορίου, ἀπεικόνιζε τήν θυσία τοῦ Ἰσαάκ ἀπό τόν Ἀβραάμ[65]. Ἡ εἰκόνα ἔκανε ζωηρότατη ἐντύπωση στόν Γρηγόριο: «εἶδον πολλάκις ἐπί γραφῆς εἰκόνα τοῦ πάθους, καί οὐκ ἀδακρυτί τήν θέαν παρῆλθον, ἐναργῶς τῆς τέχνης ὑπ' ὄψιν ἀγούσης τήν ἱστορίαν»[66]. Λοιπόν, βρίσκεται ὁ Ἰσαάκ, συνεχίζει ὁ Γρηγόριος μπροστά στόν πατέρα του, ἔχοντας γονατίσει κοντά στό θυσιαστήριο, καί μέ τά χέρια δεμένα πίσω· ὁ δέ πατέρας, πατώντας μέ τό πόδι τά χέρια τοῦ παιδιοῦ του, καί λυγίζοντας τό κεφάλι τοῦ γιοῦ του μέ τό ἀριστερό του χέρι φέρνοντάς το πρός τό μέρος του, σκύβει «τῷ προσώπῳ ἐλεεινῶς πρός αὐτόν ἀνα-

60. *Χρήση* κ΄
61. *Χρήση* κα΄
62. *Χρήση* κ΄
63. *Χρήση* κα΄
64. *Χρήση* κ΄
65. *Γεν.* 22,1-19.
66. *Χρήση* κβ΄

βλέποντι»· καί ὁπλισμένος μέ τό ξῖφος κατευθύνει τό δεξί του χέρι πρός τήν σφαγή· καί τότε, ἐνῶ ἡ αἰχμή τοῦ ξίφους ἴσα ἴσα ἀκουμπᾶ τό σῶμα, ἀκούγεται θεόθεν φωνή, «τό ἔργον κωλύουσα».

Ἡ διήγηση αὐτή ἔκανε πολύ μεγάλη ἐντύπωση στούς Συνοδικούς συνέδρους, οἱ ὁποῖοι καί τήν σχολίασαν. Ἰωάννης, ὁ ἐκπρόσωπος τῆς Πατριαρχικῆς Συνόδου τῆς Ἀντιοχείας, εἶπε: «εἰ τοιούτῳ διδασκάλῳ ἡ ἱστορία παρέσχεν ὠφέλειαν καί δάκρυα, πόσῳ γέ μᾶλλον τοῖς ἀμαθέσι καί ἰδιῶταις παρέξει κατάνυξιν καί ὠφέλειαν;». Κατόπιν, ὁ Κατάνης Θεόδωρος, συσχέτισε τήν πνευματική ὠφέλεια τήν ὁποία παρέχει μία εἰκόνα ὅπως ἡ παραπάνω, μ' αὐτήν τοῦ Χριστοῦ: «εἰ ὁ ἅγιος Γρηγόριος, ὁ γρηγορῶν στά θεῖα νοήματα, τοῦ Ἀβραάμ τήν ἱστορίαν θεασάμενος ἐδάκρυσε, πόσῳ μᾶλλον ἡ ἐζωγραφισμένη ἔνσαρκος οἰκονομία τοῦ δεσπότου ἡμῶν Χριστοῦ, τοῦ δι' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσαντος, τούς ὁρῶντας πρός ὠφέλειαν καί δακρύων χύσιν προτρέψεται;». Μέ ἀφορμή τήν παρατήρηση αὐτή, ὁ ἅγιος Ταράσιος ἀναρωτήθηκε ρητορικά: «εἰ εἴδομεν εἰκόνα ἐσταυρωμένον ἐπιδεικνύουσαν τόν κύριον, οὐκ ἄν καί ἡμεῖς ἐδακρύσαμεν;»[67].

67. Π.Ο.Σ., Γ', στ. 771.

Α΄ ΠΙΝΑΞ ΧΡΗΣΕΩΝ[1]

ΧΡΗΣΕΙΣ	ΕΡΓΑ
α΄	Εἰς τούς μακαρισμούς, λόγος α΄
β΄	Κατά Ἀπολιναριστῶν πρός Θεόφιλον
γ΄	Περί τῆς Ἁγίας Τριάδος πρός Εὐστάθιον, παρ. 6
δ΄	αὐτόθι, παρ. 7
ε΄	αὐτόθι, παρ. 8
στ΄	Περί τοῦ μή οἴεσθαι λέγειν τρεῖς θεούς, πρός Ἀβλάβιον
ζ΄	Εἰς τήν προσευχήν (δηλ. τό Πάτερ ἡμῶν)
η΄	Κατά Εὐνομίου Λόγοι 10, βιβλ. II
θ΄	Κατά Εὐνομίου, βιβλ. VI
ι΄	Εἰς τούς μακαρισμούς, λόγος δ΄
ια΄	Κατά Εὐνομίου Λόγοι 10, βιβλ. II
ιβ΄	Εἰς τό ἅγιον Πάσχα, λόγος α΄
ιγ΄	αὐτόθι
ιδ΄	αὐτόθι
ιε΄	Πρός τά Ἀπολιναρίου ἀντιρρητικός
ιστ΄	Περί κατασκευῆς ἀνθρώπου
ιζ΄	Πρός Εὐνόμιον ἀντιρρητικοί Α΄ & Β΄
ιη΄	Κατά Εὐνομίου Λόγοι 10
ιθ΄	αὐτόθι
κ΄	Πρός Εὐστάθιον, παρ. 6
κα΄	αὐτόθι, παρ. 8
κβ΄	Περί θεότητος Υἱοῦ καί Πνεύματος

1. Οἱ τίτλοι τῶν ἔργων παρατίθενται σύμφωνα μέ ΄το ἔργο τοῦ Σ. Παπαδόπουλου, *Πατρολογία*, τ. Β΄, σσ. 618-627.

Β΄ ΠΙΝΑΞ ΧΡΗΣΕΩΝ

ΧΡΗΣΕΙΣ	PG	ΠΡΑΚΤΙΚΑ
α΄	44,1201 B-C	Π.Α.Ο., Α΄, στ. 485 & A.C.O., 1,1/II, σ. 44.
β΄	45,1272 A-B	σ. 328. 368-369
γ΄	32,693 A 7-8	A.C.O., S.2, V.1, σ. 262.
δ΄	32,693 C 12	αὐτόθι
ε΄	32,696 A 15	αὐτόθι σ. 264
στ΄	45,133 A	αὐτόθι
ζ΄	44,1160 A	αὐτόθι
η΄	45,564 C	αὐτόθι, σ. 270
θ΄	45,712 D	αὐτόθι, σ. 308
ι΄	44,1237 A	αὐτόθι
ια΄	45,548 C	αὐτόθι, σ. 286
ιβ΄	46,616 C	αὐτόθι
ιγ΄	αὐτόθι	αὐτόθι
ιδ΄	46,192-1196 C-D	αὐτόθι
ιε΄	45,1192-1196	Π.Α.Ο., Γ΄, στ. 585-586
ιστ΄	4,136 C	αὐτόθι
ιζ΄	45, 405 C-D	Π.Α.Ο., Γ΄ στ. 586
ιη΄	45,705 B-D	αὐτόθι, στ. 592
ιθ΄	45,895 B-C	αὐτόθι
κ΄	32,692-693 A7	αὐτόθι
κα΄	2,696 A14-B15	αὐτόθι, στ. 592-593
κβ΄	46,572	αὐτόθι, στ. 771

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Η ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΠΡΟΣ ΛΗΤΟΪΟΝ ΕΠΙΣΤΟΛΗ

1. Εἰσαγωγικά

Ἡ ἐπιστολή γράφτηκε τό Πάσχα τοῦ 383[1] καί κυρώθηκε μέ τόν κ. ϐ΄ τῆς Πενθέκτης. Διαιρεῖται σέ η΄ κανόνες.

Ἡ Πενθέκτη Μείζων ἤ Οἰκουμενική Σύνοδος[2] συγκλήθηκε τό 691 ἀπό τόν Αὐτοκράτορα Ἰουστινιανό τόν Β΄, τόν καλούμενο Ρινότμητο· οἱ συνεδρίες της πραγματοποιήθηκαν ἀπό 1/9/691 ἕως 31/8/692, ἀλλά πρακτικά τῶν ἐργασιῶν της δέν σώζονται - μόνον κανόνες. Πρόεδρός της χρημάτισε ὁ Κωνσταντινουπόλεως Παῦλος Γ΄. Μέρος τῶν συνέδρων μετέσχε καί στήν ΣΤ΄ Οἰκουμενική πού εἶχε συγκληθῆ 10 χρόνια νωρίτερα.

2. Περί ψυχῆς

Ἡ ψυχή διαιρεῖται σέ τρία μέρη, τό λογικό, τό ἐπιθυμητικό, καί τό θυμοειδές (κ. α΄).

Κατόρθωμα τοῦ λογιστικοῦ εἶναι ἡ εὐσεβής ὑπόληψη γιά τό θεῖο· ἀκόμη, ἡ δυνατότητά του νά διακρίνει μεταξύ καλοῦ καί κακοῦ, νά γνωρίζει τήν οὐσία τῶν ὄντων, καί νά ἐκλέγει αὐτό πού πρέπει νά προτιμηθῆ (κ.α΄). Θά παρατηρηθῆ κακία στό μέρος αὐτό, ὅταν σημειωθῆ ἀσέβεια πρός τόν Θεό, καί ἀδυναμία κρίσεως ἀναφορικά μέ τό ποιό εἶναι τό καλό· ἐπίσης, ἡ ἐσφαλμένη ἀντίληψη σχετικά μέ τήν φύση τῶν πραγμάτων, «ὥστε τιθέναι, τό φῶς σκότος, καί τό σκότος φῶς...» (κ.α΄).

Τό ἐπιθυμητικό μέρος κινεῖται ἀναγωγικά πρός τό «ὄντως ἐπι-

1. Παπαδόπουλου, *Πατρολογία* Β΄, σ. 626.

2. Ὡς πρός τήν προβληματική γιά τόν χαρακτήρα τῆς Συνόδου, δές Β. Γιαννόπουλου, *Οἱ Οἰκουμενικές Σύνοδοι καί ἡ Διδασκαλία τους* (Ἀθήνα: Τό Οἰκονομικό, 1995), 203 κ.ἑ.

θυμητόν καί ἀληθῶς καλόν» -ὁποιαδήποτε «ἐρατική δύναμις καί διάθεσις» βρίσκεται μέσα μας ἀνήκει σ' αὐτό τό μέρος. Αὐτή ἡ δύναμη τό ὁδηγεῖ στήν ἀρετή -ἔχει πεισθῆ ὅτι μόνο ὀρεκτό γι' αὐτό εἶναι ἡ ἀρετή καί ἡ φύση ἐκείνη ἀπ' τήν ὁποία προέρχεται ἡ ἀρετή (κ.α΄). Διαστροφή τοῦ μέρους αὐτοῦ ἀποτελεῖ ἡ διαστροφή τῆς ἐπιθυμίας σέ κενοδοξία «ἀνυπόστατον», ἤ φιληδονία, φιλοδοξία, φιλοχρηματία, κ.λ.π. (κ.α΄).

Κατόρθωμα τοῦ θυμοειδοῦς εἶναι ἡ ἀπέχθεια πρός τό κακό καί ὁ πόλεμος ἐνάντια στά πάθη, καθώς καί ἡ ἀμείωτη ἀντίσταση στήν ἁμαρτία τήν ὁποία προβάλλει ἡ χαλυβδωμένη ψυχή· σέ μιά τέτοια κατάσταση ὁ ἄνθρωπος περιφρονεῖ τήν θανατική ἀπειλή, τούς πόνους τῶν βασανιστηρίων, καί ὅλα ὅσα θεωροῦνται σπουδαία ἀπ' τούς ἐνήδονα ζῶντες - ἀντίθετα, ἀμύνεται πάντοτε καί πολεμᾶ ὑπέρ τῆς ἀρετῆς καί τῆς πίστεως (κ.α΄). Ἡ διαφθορά τοῦ μέρους αὐτοῦ συνίσταται στίς ἔριδες, τόν φθόνο, τό μῖσος, τήν μήνη, τίς λοιδωρίες κ.λ.π.· διότι, μή βρίσκοντας ὁ ἀπαίδευτος λογισμός τόν τρόπο νά χρησιμοποιήσει κατάλληλα τό θυμοειδές, τό στρέφει ἐναντίον του ὡς αἰχμή ξίφους -ἔτσι, «γίνεται τό ἐκ τοῦ Θεοῦ δοθέν ἡμῖν ἀμυντήριον ὅπλον τῷ κακῶς κεχρημένῳ ὀλέθριον» (κ.α΄).

Ἡ παρατροπή τοῦ μέρους αὐτοῦ μπορεῖ νά ὁδηγήσει καί σέ φόνο, πού διακρίνεται σέ ἑκούσιο καί ἀκούσιο· στόν πρῶτο ἀνήκει, ἐκτός τῆς περιπτώσεως προμελέτης, καί ὁ τελεσθείς τυχαία κατά τήν διάρκεια συμπλοκῆς, καθόσον «ὁ ἅπαξ τῷ θυμῷ κρατηθείς, καί τῇ ὁρμῇ τῆς ὀργῆς χαριζόμενος, οὐδέν ἄν παρά τόν καιρόν τοῦ πάθους τῶν ἀνακόψαι τό κακόν δυναμένων ἐπί νοῦν λάβοι· ὥστε, καί τό ἐκ τῆς συμπλοκῆς ἀποτέλεσμα τοῦ φόνου, είς ἔργον προαιρέσεως[3], οὐκ εἰς ἀποτυχίαν ἀνάγεται» (κ.ε΄).

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

1. Σαφῶς διδάσκει ὁ Ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης τήν πραγματικότητα τῆς Θείας Ἐνανθρωπήσεως· ἀποσπάσματα ἀπό σχετικά

3. «Τοῦτο δέ ἐστίν ἡ προαίρεσις, ἀδούλωτόν τι χρῆμα καί αὐτεξούσιον, ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας κείμενον»: Γρηγορίου Νύσσης, *Κατηχητικός Λόγος*, κεφάλαιο Λ΄, PG 45, 77A.

ἔργα του, πού ἀναγνώσθηκαν στήν Γ΄ Οἰκουμενική, συντέλεσαν στήν κατάδειξη τοῦ αἱρετικοῦ φρονήματος τοῦ Νεστορίου καί ὁδήγησαν στήν καταδίκη του. Συνακόλουθα, ποτέ ἡ Ἐκκλησία δέν γνώρισε δόγμα δύο Υἱῶν ὅπως ἐμφαντικά λέγει ὁ Ἅγιος· τήν τοποθέτησή του αὐτή ἔλαβε, μεταξύ ἄλλων ὑπ' ὄψη της ἡ Ε΄ Οἰκουμενική γιά ν' ἀναθεματίσει τόν Θεόδωρο Μοψουεστίας.

2. Συνέπειες τοῦ πραγματικοῦ τῆς θείας οἰκονομίας εἶναι ἡ ἀποδοχή δύο φυσικῶν ἐνεργειῶν καί θελημάτων στόν Χριστό κατά τήν κρυστάλλινη τοποθέτηση τοῦ Ἁγίου. Ἄρνηση τῆς διδασκαλίας αὐτῆς, ἐπισημαίνει ὁ Γρηγόριος, ὁδηγεῖ ἀναπότρεπτα σέ τριαδολογική αἵρεση. Τήν διδασκαλία του αὐτή χρησιμοποίησαν κατά κόρο ἡ ἐν Λατερανῷ καί ἡ ΣΤ΄ Οἰκουμενική γιά νά θεμελιώσουν τήν διδασκαλία τους καί νά καταπολεμήσουν τόν μονοθελητισμό καί τόν μονοενεργητισμό.

3. Ἄλλη συνέπεια τῆς παραπάνω (ἀρ. 1) διδασκαλίας, ἡ μία προσκύνηση πρός τό Πρόσωπο τοῦ ἐνανθρωπήσαντος Θεοῦ Λόγου· τοῦτο ἐπισήμανε ἤδη ἡ Ε΄, ἀλλ' ἡ Ζ΄ τό ἀντιμετώπισε εὐθέως λόγῳ τῆς εἰκονομαχίας. Ἡ Σύνοδος αὐτή προσάγαγε μαρτυρία τοῦ Πατρός γιά τήν ὕπαρξη εἰκόνων ἤδη κατά τόν δ΄ αἰώνα, θεμελιώνοντας καί ἐπ' αὐτῆς τήν διδασκαλία της ὅτι ἡ προσκύνηση τῶν εἰκόνων ἀποτελεῖ παράδοση τῆς Ἐκκλησίας.

4. Οἱ πατερικές χρήσεις, μεταξύ τῶν ὁποίων καί αὐτές τοῦ Νύσσης, ἀποτέλεσαν τό σταθερό θεμέλιο πάνω στ' ὁποῖο οἱ Οἰκουμενικές Σύνοδοι καί μεμονωμένοι Πατέρες, ὅπως ὁ πάπας Ἀγάθων, οἰκοδόμησαν τήν διδασκαλία τους, δεδομένου ὅτι οἱ χρήσεις αὐτές χρησίμευαν ὡς κριτήριο ὀρθοδοξίας γιά τό φρόνημα ὄχι μόνο διάφορων κατηγορούμενων γιά αἵρεση ἀλλά καί τῶν κατά καιρούς συνοδικῶν συνέδρων.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

A.C.O.	Acta Conciliorum Oecumenicorum
Π.Ο.Σ. ἤ Π.Α.Ο.	Πρακτικά τῶν Ἁγίων & Οἰκουμενικῶν Συνόδων
παραπομπή σέ σελ.	Νικοπόλεως Μελετίου, Ἡ Ε΄ Οἰκουμενική

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. ΠΗΓΕΣ

Π. Ἀκανθόπουλου, *Κώδικας Ἱερῶν Κανόνων καί Ἐκκλησιαστικῶν Νόμων* (Θεσσαλονίκη: Ἀφοί Κυριακίδη, 1985).

Α. Σ. Ἀλιβιζάτου, *Οἱ Ἱεροί Κανόνες* (Ἀθῆναι: Ὁ Προμηθεύς, 1923).

Ι. Καρμίρη, *Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, τ. Ι (ἐν Ἀθήναις: 1960, ἐκδ.).

Μητροπολίτου Νικοπόλεως Μελετίου, *Ἡ Πέμπτη Οἰκουμενική Σύνοδος* (Ἀθῆναι: 1985, ἐκδ.).

Πρακτικά τῶν Ἁγίων καί Οἰκουμενικῶν Συνόδων ([Ἅγιον Ὄρος]: [Καλύβη Τιμίου Προδρόμου Ἱερᾶς Σκήτης Ἁγίας Ἄννης], ἄ.χ.).

Γ. Ράλλη - Μ. Ποτλῆ, *Σύνταγμα τῶν Θείων καί ἱερῶν Κανόνων*, ἔκδ. Μ.Π. Γρηγόρης τ. Δ΄ (Ἀθήνα: Μ.Π. Γρηγόρης, 1992).

Novum Testamentum Graece, eds Nestle and Aland (Stuttgart: Deutsche Bibel - gessllschaft, 1991).

Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Shwartz, v. 1,1/II.

Acta Conciliorum Oecumenicorum, series secunda, ed. R. Riedinger, v. 1.

Β. ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ

Σ. Γ. Παπαδόπουλου, *Πατρολογία*, τ. Β΄ (Ἀθήνα: 1990, α΄. ἔκδ.).

Π.Κ. Χρήστου, *Ἑλληνική Πατρολογία*, τ. Γ΄-Ε΄ (1987· Θεσσαλονίκη: Τό Βυζάντιον· Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1989 & 1992).

Lampe, ed., *A Patristic Greek Lexikon*, v. 2-3 (Oxford: Clarendon Press, 1962 & 1964).

Σημ.: Στήν βιβλιογραφία δέν παρατίθενται τά ἔργα ἐκεῖνα πού ἀναφέρονται μόνο στίς παραπομπές χωρίς ἡ μελέτη νά τά χρησιμοποιεῖ εὐρύτερα.

M.G. VARVOUNIS

*Religious attitude, traditional costume and dance in Samos**

The traditional costumes of the inhabitants of Samos didn't represent, so far, an object of a special scientific research. Although some testimonies of travelers[1]show that formerly it was different, especially the men's one which was like a long gown, some acts of legal transactions and bibliographic testimonies show that at least from the end of the 17th century the typical Aegean costume[2] has predominated also in Samos, the breeches for men and a long dress with a shirt for the women.

The formerly portrayal of the women's costumes in Samos is met on a 19th century painted chest of the Benaki Museum[3], while the former

* Communication at *Fourth International AFP Conference* (17-26 April 1998).

1. See M. Vourliotis, «Γεωγράφοι καί περιηγητές γιά τή Σάμο τοῦ15ου καί 16ου αἰώνα», *Samiaki Epitheorisi* 33-34 (1987), pp. 37-45; cf idem, «Ξένοι γεωγράφοι καί περιηγητές γιά τή Σάμο (ἀπ' τόν 2ου μέχρι τόν 10ου αἰώνα)», *Samiaki Epitheorisi* 22-23 (1979), pp. 98-99.

2. Cf. I. Papantoniou, *Ἑλληνικές τοπικές ἐνδυμασίες.* Nafplion 1996, pp. 86-89. Also see Ph. Argenti, *The costumes of Chios. Their development from the XVIth to the XXth century.* London 1953. P. Johnstone, *Greek Island Embroidery.* London 1961. Idem, *A Guide to Greek Island Embroidery.* London 1972. S. Capetanaki - M. Kotsou, «Ἡ ἔρευνα γιά τή νεοελληνική φορεσιά ἀπό τόν 15ο ὡς τόν 18ο αἰώνα», *Ethnografica* 4-5 (1983-85), pp. 45-50. I. Papantoniou, «Οἱ τοπικές φορεσιές στό Αἰγαίο ἀπό τήν ἅλωση μέχρι τήν ἀπελευθέρωση», *Ethnografica* 4-5 (1983-85), pp. 29-44. Idem, *Greek Costumes.* Nafplion 1991. Idem, *Greek traditional Costumes.* Athens 1993.

3. G. Petris, *Λαϊκή Ζωγραφική. Πρώτη προσέγγιση.* Athens 1988, pp. 90-116.

representation of men's clothes of he island is met on a mural of the church of Saints Athanasios and Kyrillos, in the village Ydroussa, on the left side of the entrance, where the donator of the painted decoration, Hatzis Dimitrios Katevenis, is portrayed, in 1804[4]. There are, furthermore, testimonies on acts of legal transactions and record sources, photos and descriptions as well in unpublished collections of folkloric material[5], as in published colletions, like those of N. Dimitriou[6] and N. Lymberis[7]. In the end, some pieces of authentic costumes are saved in museums and personal collections of the island.

Having these testimonies combined, we can shape the following image for the traditional costumes of the people of Samos, down to the first decades of the 20th century: The men's wear was constituted by the shirt, made of white fabric for the official occasions and white and blue for everyday use, with small white glass buttons. Formerly, particularly, the shirts buttoned up at the right edge, while the sleeves formed many folds at the wrist. At the lower part of their bodies the wore white pants with many folds at the rear part, made of a fabric manufactured at the loom, while for everyday use they wore a similar undergarment, only with fewer folds. Over the pants they wore the βράκα, a common garment of the Aegean islands, made of black or blue thick material, which was manufactured by special tailors (ρουμιουράφτες), by putting together the three pieces. Round the waist it was fastened with a speial belt, so that the βράκα to

4. K. Papaioannou, «Ὁ ναός τῶν ἁγίων Ἀθανασίου καί Κυρίλλου στήν Ὑδρούσα τῆς Σάμου», *Churches in Greece 1543-1850* 4. Athens 1993, pp. 179, 181 no. 12, 183 note 23. For the Katevainis familly see E. Kritikidis, *Πραγματεία περί τῆς ἐρημώσεως καί τοῦ συνοικισμοῦ τῆς Σάμου. Ermoupolis 1870, p. 51. Al. Sevastakis, Ἱστορικά Νέου Καρλοβάσου Σάμου 1768-1840.* Athens 1995, pp. 58, 59, 106, 135-136, 149. He is the donator and not the painter, as was supposed by P. Lazaridis, «Βυζαντινά καί μεσαιωνικά μνημεῖα τῶν νήσων Αἰγαίου», *Archaiologikon Deltion* 23:2 (1968), p. 400.

5. Cf. M. Vrelli-Zachou, *Χειρόγραφα ἐνδυματολογικῆς λαογραφίας Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων.* Ioannina 1994 and M. G. Varvounis, «Λαογραφική Βιβλιογραφία τῆς Σάμου. Συμβολή πρώτη», *Samiakes Meletes* 1 (1993-94), pp. 348-352, 355-356.

6. N. Dimitriou, *Λαογραφικά τῆς Σάμου* 1. Athens 1983, pp. 61-73.

7. N. Lymberis, *Ἄμπελος Σάμου. Ἱστορία - Λαογραφία.* Athens 1993, p. 90-92.

tighten and form many folds. Round the waist they also wore a girdle, usually made of silk, of many colors and a loose texture. The quality of the fabric and the attention paid to the whole make varied, certainly, accordingly to the economical potentiality of the person who was wearing the cloth.

At the upper part of the body, over the shirt they wore a sleeveless waistcoat, with a covered trigonal face, which buttoned one over the other (γιαλιλί). The waistcoat of the official costume had, in the front, decorations with sewn cordons, and two small pockets, for the coins. In the winter, but also at church or on official occasions, besides the vest they wore another one, opened in the front but with tight sleeves, also decorated with thin and silk cordons (σταυρωτή). These two waistcoats didn't have a collar, so that the collar of the shirt could be seen. In winter, besides these two vests they wore also a thick overcoat (σάκους), which in the past had a hood for the head, made of felt or wool.

On their feet they wore socks, knitted of cotton or woolen yarn, which reached up to the knees, white or bright colored for the youngest in age and dark colored for the elderly. Over them they wore coverings made of felt with similar dicorations (τουζλούκια) or leather, whih were buttoned at the rear of the shank. They also wore shoes, with a large opening at their upper part or small and big boots, accordingly to their profession. No doubt, the shoes of the official costume were daintier and had more deorative elements[8].

On their head they wore a special covering, a big red fez, crushed to its rear, with a black and thick silk tuft made of twisted μπρισίμι, or of blue silk, untwisted. The last one was a sign of nobility and wealth. The breaking of the tarboosh differed from village to village and by age and social class. So, the youngest people and the poor crushed it in the middle, to fit on the head, while the nobility crushed it a little higher, so that it may seem taller. In Pagondas village, they folded it in such a way that it shaped a true circle, with it's center in the base of the tuft. That's why the other people of Samos called them «full moons». The every day's fezzes were flattened much lower and usually without a tuft, because it has been cut away along the usage. Them, who often wore a fez without a tuft, they usually called «κουτσουφούντις».

8. Cf. D. Filippidis, «Ἡ ὑποδηματοποιία τῆς Ὀλύμπου Καρπάθου», *Laografia* 28 (1972), pp. 39-65.

In Mitilinious and in Vathi, the youngest wore also bulgarian «σκούφους», of black velvet. That's why the other people of Samos called them «σκφάκια».

Formerly, many people in these villages, especially the eldest, instead of the fez they wore a «σιρβέτα». It was a strip of a local handwoven material, up to three meter long an dto 30 centimeter wide. It was blue and had at each end fringes and 3-4 red stripes. They put one edge strecthed out on their head, so that it covered it well together with their neck too. The rest, they rolled it around the head, like the Turks the turbans, and the other end they had it wedged handily in between. The shepherds until lately wore a σερβέτα. Many of the nowadays shepherds, wear instead the σερβέτα a kerchief, a particular big kerchief, rolled around their head just like the σερβέτα.

A summer head cover was the σκιάδι, single or double. In the end, the night covering of the head, was a knitted white cone-shaped cap, having a small white tuft. It was part of the bride's dowry.

The women's cloth in Samos belongs to the category of the costumes with the shirt[9], one of the two bigger categories of the traditional Greek women's costumes. This shirt was long and opened at the neck, with broad and big sleeves, having lace around its openings. Underneath, the women wore also an undergarment (βρακί), which reached little beyond the knee, for the younger women, and up to the ankle for the eldest, and tightened to the body waistband and ribbons. Over the shirt they wore the μσουφόρ, which started from the waist and reached up to the ankles, and the φουστάνι, which was also tightened to the woman's waist, while at the upper part of their bodies they wore the σταυρωτή, a women's opened waistcoat, so that the shirt with its ornaments could be seen, with large sleeves, or even sleeveless, while on their waist they had a belt with silver brooches. Over this φουστάνι blended, as a united dress which covered all the woman's body.

The head gear also presents interest:[10]

9. Ang. Chatzimichali, *Ἡ ἑλληνική λαϊκή φορεσιά 2. Οἱ φορεσιές μέ τό καβάδι.* Athens 1983, pp. 6-13.

10. Cf. similar information at K. Korre, *Νεοελληνικός κεφαλόδεσμος.* Athens 1991, with references to Samos.

The old women wore on their head a red small fez, without a tufts and with a small metal or even reed cross, sewn on its uppenner surface. Over it they covered the head, up to their eyebrows, its a black τσιμπέρι and again over it, on feast-days they wore another blak τσιμπέρι, tied up below the neck, the «λαχουρί».

The youngest wore a woolen covering for everyday use and a «κουφία» (σάλπα) on feast-days. In summer they wore a white, small «τουλπάν'», (or «τλουπ'άν'») and a white thik and big «μαρχαμά». The much younger girls were usually uncovered.

The «λαχουρί» was made of silk or woll for the feasts and of a lower quality for everyday use and work. The silky and the woolen one, had a frame and fringes on all its perimeter, and in the center beautiful embroidery. It was quadrangular. They folded it up on its diagonal and so triangular as it became, covered the head and the back. The two edges were stretched out on the breast or tied reef-knotted at their neck or thrown crossed on their backs.In older times, it was worn a lot by old and young women, even by brides. For the latter there existed also fine-woven veils called «γάζις»[11].

The costumes of the children, represented a micrography of the clothes of the grown ups, just like it often happens in traditional cultures[12].

Up to their fifthyear, the small boys and girls wore almost the same costume: Φουστάνι and a long-long βρακί for the girl, panties, local worked on the loom sloppy, for the boy. The didn't wear shoes nor a σκούφος. When they grew up and went in the country, they began to wear some rustic shoes made of pig leather, unlike their parents'. Only when they got at the age about to be married, on feast-days they wore single or double shoes, the first made of sheepskin and of calfskin or of cowhide the latter. Later also the boys wore shoes, who were going at school, but no every day. The girls wore sooner than the boys, shoes or slippers, made of red sheepskin. But when they got at wedding age, they wore single or double slippers at work and pumps (σκαφόνια) at feasts and at the

11. N. Dimitriou, op. cit., pp. 70-71.

12. K. Bada - Tsomokou, *'Ενδυματολογικοί κώδικες τῆς παιδικῆς - νεανικῆς ἡλικίας. Τό κοινωνικό - ἱστορικό τους ἰσοδύναμο.* Ioannina 1993, pp. 3-14. Also see E. Avdikos, *Τό παιδί στήν παραδοσιακή καί τή σύγχρονη κοινωνία.* Athens 1996, pp. 19 seqq., 217.

church[13]. However, there was differentiation in their costumes in respect to the day and the season when they were going to wear them, accordingly to their profession or the economical exploitation of their carriers, and not only in relation with their social class and their economical situation[14].

The costume we have described above, was the feast-like costume of the poor and the rich. The everyday one was made of a texture of lower quality, badly sown and without a tuft. Rather short underpants and βρακί and with crinkles, a shirt made of local dyed handwoven material, a sloppy γιαλελί, without decorations. A σταυρωτή made of a second hand quality cloth on the loom, socks (external), made of fabric or αμπαδίτικες («τουζλούκια»), or leather («τσαρδίνια») and, instead of shoes, rustic shoes, made of pork skin, which they made them by themselves.

The costumes differed also acordingly to the profession. The shepherd, let's say, for example, wore a very short βρακί, with a very short saddle and cery tight καλαμοβράκια, the «πουτσούρ'», as they called it. In former years the «πουτσούρια» were made of a thick white cloth (ρεβεντούκι). He always wore γουρουνοτσάρουχα, τουζλούκια or τσαρδίνια which they had buttoned with βουκλίτσες and not with hooks. The μηριά which protected them from rain, branches and thorns, with leather sheepskin, «πουδιές» or «προυμήρια», as they called them. On his head, the old shepherd, wore a σερβέτα and the young one a μαντίλα.

The farmer, when he walked on the road or when he digged, he stuck the half saddle at the back of the waistband and the other half in the front. «Έκανε σέλα πίσου κι μπρός», as they used to say, when they considered that the long σέλα could bother. On their feet, the farmes when they were at digging or even yet in the village, they wore «τζισμέδια», roughly-made, broad, high and with crinkles, shoes[15].

The cloth had it's own semiology, as it often does in traditional societies and it could be read by one member of the same cultural system, as it contained a set of codes of common acceptance and signalling. On the other side, the costume, functions even today, as an indicative element of

13. N. Dimitriou, op. cit., pp. 71-73.

14. Cf. C. Bada - Tsomokou, *Ἡ Ἀθηναϊκή γυναικεία φορεσιά κατά τήν περίοδο 1687 - 1834.* Ioannina 1985. K. Tsaggalas, *Ἡ γυναικεία καραγκούνικη ἐνδυμασία, ἰδιαίτερα σέ μιά θεσσαλική κοινότητα. Κατασκευή καί λειτουργία.* Athens 1993.

15. N. Dimitriou, op. cit., p. 68.

the local cultural identity[16], and that's why it is projeted by the local associations as an element of a predominant folklorismus in their manifestations.

In the town of Samos and in Karlovasi, the urban settlements of the island, the traditional costume began to be abandoned even from the beginning of he 20th century. On the rest of the island it was replaced gradually, having as a marginal point the cultural critical decade of 1940-1950, which represents a staring point of more general changes for the Greek traditional culture, so that today it has been reduced to a museum kind, which, of course[17], is often falsified, in various folklorismus type manifestations, where the dance and the costumes are taken as basi caxes for the shaping of the cultural identity of the island[18].

This ascertainment leads us to the co-examination of the costumes and the dance, from the point of view of their double relation: formerly, when the traditional culture functioned, the costume has influenced directly the dance movements and the more general air of the dance, that is to say, it shaped substantially the partiularities of the local dance tradition. Today, the relationship between the dance and the costumes is supplementary, as commonly they are taken as symbols of a former period of our popular culture, which, of course, is considered by many, as identical to each form of tradition. In both cases we have a close relationship of dance and costume, which imposes their examination in parallel, which can lead comparatively also to conclusions about their deeper nad substantive relations[19].

16. Cf. Linda Welters, «Ethnicity in Greek Dress», *Dress and Ethnicity. Change Across Space and Time, Berg Ethnic Identities Series* 3. Berg - Oxford - Washington D.C. 1995, pp. 53-77, with examples and bibliography.

17. M. G. Varvounis, *Ὁ Δεύτερος Παγκόσμιος Πόλεμος ὡς ὁρόσημο γιό τόν ἑλληνικό παραδοσιακό πολιτισμό.* Komotini 1994, pp. 5 seq.

18. Cf. M. G. Varvounis, «Πολιτισμική ταυτότητα καί τοπικός τύπος. Ἡ περίπτωση μιᾶς σαμιακῆς ἐφημερίδας», *Axones kai proipothesis gia mia diepistimoniki erevna. Praktika Synedriou.* Athens 1995, pp. 91-107.

19. See I. Papantoniou, «Συμβολή στή μελέτη τῆς γυναικείας ἑλληνικῆς παραδοσιακῆς φορεσιᾶς», *Ethnografika* 1 (1978), pp. 58-84. For the relations between dance and costume also see Al. Goulaki - Boutyra, *Μουσική, χορός καί εἰκόνα. Ἡ ἀπεικόνιση τῆς ἑλληνικῆς μουσικῆς καί τοῦ χοροῦ ἀπό τούς Εὐρωπαίους περιηγητές τοῦ 18ου καί τοῦ 19ου αἰ.* Athens 1990, pp. 9-15.

The first testimony we have about the dances of Samos comes from Epaminondas Stamatiadis, at the end of the 19th century[20]. We also have some already published information from N. Dimitriou[21], N. Lymberis[22], D. Faraklas[23] and A. Raftis[24], while some important umpublished material is comprised in two missions of the Center of Research of Greek Folklore, of the Academy of Athens, on the island, in 1964[25] and 1965[26]. If we take a comparative look to these information, we can draw up the following table where the content of the local repertoire can be seen diachronically:

20. Ep. Stamatiadis, *Σαμιακά ἤτοι ἱστορία τῆς νήσου Σάμου ἀπό τῶν παναρχαίων χρόνων μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς* 5. Samos 1887, pp. 429-432.

21. N. Dimitriou, op. cit., pp. 145-153.

22. N. Lymberis, of. cit., pp. 362-365. Cf. Idem, *Λαογραφικά Ἀμπέλου Σάμου*. Patra 1975, pp. 422-424.

23. D. Faraklas, «Οἱ σαμιώτικοι χοροί στά ἐξοχικά πανηγύρια», *Aigaion* 2174 (26 June 1933), p. 1.

24. A. Raftis, *Ἐγκυκλοπαίδεια τοῦ ἑλληνικοῦ χοροῦ*. Athens 1995, pp. 303, 526, 567.

25. St. Imellos, «Ἔκθεσις λαογραφικῆς ἀποστολῆς εἰς Σάμον (13 Ἰουλ. - 11 Αὐγ. 1964)», *Epetiris Kentrou Erevnis Ellinikis Laografias* 18-19 (1965-66), pp. 366-374.

26. Cf. Ch. Sakelariou, *Ἑλληνικοί χοροί*. Athens 1940, p. 44. G. Kousiadis, *Ἀρχαῖοι καί νέοι ἑλληνικοί χοροί*. Athens 1949, p. 96. V. Papachristos, *Ἑλληνικοί χοροί*. Athens 1960, p. 95. R. Holden - M. Vouras, *Greek folk dances*. Brussels 1976, p. 76.

Stamatiadis (1887)	Dimitriou (1983)	Lymberis (1993)
Σαμιώτικος[27]	Σαμιώτικος	Πηδηχτός
Πλατανιώτικος[28]		
Σμυρνιός or Νήτικος[29]	Συρτός	Συρτός
Συρτός or Πολίτικος[30]	Πολίτικος	Μπάλος
Σούστα or Νησιώτικος[31]		
Καλαματιανός[32]	Καλαματιανός	Καλαματιανός
Καρπάθιος[33]		
Κρητικός[34]		
Τούρκικος[35]	Τούρκικος	
Τσάμικος[36]	Τσάμικος	Τσάμικος
Αράπικος[37]		
Χασάπικος[38]	Χασάπικος	Χασάπικος
Μπράφος or Βλάχα[39]	Μπράφα ή Βλάχα	
Αρκούδιάρικος[39]		
	Καρσιλαμάς[41]	

27. N. Zafiriou, «Ὁ Πλάτανος, τό πλατανιώτικο νερό καί ὁ πλατανιώτικος χορός», *Archeion Samou* 1 (1946), pp. 144-151. N. Dimitriou, «Τό πλατανιώτικο νερό», *Samiakon Imerologion* 2(1939), pp. 170 [= Idem, *Μελέτες καί Ἄρθρα. Ἀνατύπωση κειμένων 1927-1996.* Ἐπιμέλεια - εἰσαγωγικά κείμενα Μ. Γ. Βαρβούνης. Athens 1996, pp. 39-40].

28. Cf. A. Raftis, op. cit., p. 590. N. Dimitriou, *Λαογραφικά...* op. cit., p. 151.

29. A. Raftis, op. cit., p. 531. N. Dimitriou, op. cit., p. 151. St. Chatzimbeis, «Ἡ Κρήνη (Τσεσμές) καί ἡ περιοχή της», *Mikrasiatika Chronika* 12 (1965), p. 226.

30. A. Raftis, op. cit., p. 602. Cf. M. G. Varvounis, «Καταγραφές τῆς παραδοσιακῆς μουσικῆς τῆς Σάμου: Ἡ μαρτυρία τοῦ ἀρχειακοῦ ὑλικοῦ», *Mousikes kai Choroi tou Anatolikou Aigaiou. Praktika Synedriou.* Athens 1994, pp. 55-102.

31. A. Raftis, op. cit., pp. 237-240. N. Metallinos - C. Schumacker, *A handbook of Greek folk dancing.* The University of Utah 1975, p. 136.

32. Ch. A. Raftis, op. cit., p. 257.

33. A. Raftis, op. cit., pp. 332-333 and Il. Dimas, *Ἑλληνικοί Παραδοσιακοί χοροί.* Athens 1980, p. 135.

34. A. Raftis, op. cit., pp. 674-675. S. Baud-Bauy, *Chansons du Dodécanése* 1. Athénes 1935, p. 176.

35. Cf. A. Panagiotopoulou, «Ὁ χορός "τό τσάμικο" παραδειγματική περίπτωση τῆς νεοελληνικῆς χορευτικῆς ἔκφρασης», *Laografia* 37 (1993-1994), pp. 81-107.

36. A. Raftis, op. cit., p. 71. Idem, *Χορός, πολιτισμός καί κοινωνία.* Athens 1992, p. 123. D.A. Petropoulos, «Λαογραφικά Σκοπέλου - Πέτρας Ἀνατολικῆς

In this table, the gradual simplification, junction and fusion of dances which is observed in the local dancing repertoire, can be seen. In 1964, a researcher who carried out a study on the island, discovered that the old dances were quickly put aside, while and introduction of dances from urdan centers could be observed, but the people of Samos continued to

Θράκης», *Archeion Thrakikou Laografikou kai Glossikou Thisaurou* 8 (1941 - 42), p. 166.

37. A Raftis, op. cit., pp. 736-742. Ted. Petrides, *Greek dances*. Athens 1980, p. 13. P. Kavakopoulos, *Τραγούδια τῆς βορειοδυτικῆς Θράκης*. Thessaloniki 1981, p. 25.

38. A. Raftis, op. cit., pp. 92-94. D. Loukatos, «Ὁ κεφαλονίτικος μπάλος», *Ios* 58-60 (1962), p. 116. V. Chatzopoulos, *Ὁ παραδοσιακός Ἀξιώτης λαουτιέρης*. Athens 1991, p. 29.

39. A. Raftis, op. cit., p. 74. X. Akoglou, *Λαογραφικά Κοτυώρων*. Athens 1939, p. 259. L. Efpraxiadis, *Προκόπι Καππαδοκίας, πατρίδα μου. Ἱστορία - Λαογραφία*. Thessaloniki 1974, p. 196. G. Kavvadias, *Καραγκούνηδες*. Athens 1980, p. 57. Od.-K. Klimis, *Δρώμενα καί ἔθιμα τοῦ κερκυραϊκοῦ λαοῦ*. Kerkyra 1987, p. 77.

40. A. Raftis, op. cit., pp. 262 seq. Th. Kostakis, *Ἡ Ἀνακοῦ*. Athens 1963, p. 219. V. Tyrovola, *Ἑλληνικοί παραδοσιακοί χορευτικοί ρυθμοί*. Athens 1992, p. 126.

41. St. Imellos, op. cit., p. 193.

dance πηδηχτό, μπάλλος, τσάμικος and συρτό στα τρία[42]. The matter is directly related to the traditional music of the island, since it is the one which to a big extent determines the style and the quality of the dance, which, of course, has suffered influences of different provenance, especially after 1940.

The ceremony of the dance formerly was strictly defined, a rigidity which attenuates during the course of time and the changing of the manners and customs of Samos.

The pieces of music which are played at distraction time are always requests of the dancers and are played either only with the organs or are acompanied also by song from those who play the dulcimer or the guitar. The payment of the orchestra is done by him who «ordered» the dance and is usually thrown over the dulcimer. The musicians are playing without payment only before the feast, to attract customers.

The dancers seldom sing and only when they dance the μπάλος.

For to dance, two men raise together and «open» the dance. The first one «σέρνει» the dance and the second one is «στά πέταλα». After two or three rounds, he one who «σέρνει» the dance calls whomever of the women of his company «to dance» or even from other companies, usually by ones or twos. Everyone who joins the dance holds the other one by kerchiefs and everybody dances and not only the first one as it happens in other Greek regions. Further more, the companies, from which the dancer had raised a girl to dance her, treat the dance, in return for the compliment.

Because at feasts every time dances only him who ordered the dance, the misunderstandings which are created about whom is going to dance first are quite often and many times they end up in fights[43].

Beyond television and the foreign models of entertainment which are imported through the tourists' current on the island[44], another factor of alteration of the local dancing style is the school teaching of the dances, by teachers who have been taught dance off-handedly and they theach it, at

42. N. Lymberis, op. cit., p. 365.

43. Cf. M.G. Varvounis, *Ἐξελίξεις καί μετασχηματισμοί στόν ἑλληνικό παραδοσιακό πολιτισμό.* Thessaloniki 1995, pp. 29 seq. 37 seq.

44. See E. Avdikos, *Ἡ ταυτότητα τῆς περιφέρειας στό Μεσοπόλεμο. Τό παράδειγμα τῆς Ἠπείρου.* Athens 1993, pp. 71-73. M.G. Meraklis, *Σημειώσεις Λαογραφίας* 7. Ioannina 1987, p. 33.

their term, standardized and without the knowledge of the particular patterns of the local dancing tradition. In this way, the children learn a Pan-Helenic, falsified in its conception, interpretation of dances, while they ignore the dance paterns of their particular homeland, as they are alienated from their tradition.

However, beyond the character of the entertainment there was also the social functionalism of dance in Samos, since through it, the community reproduced its biological, social and symbolical links, and also reprodused itself[45]. According to the information we have in our disposition, before the time limit point of the decade of he forties, dances were taking place on weddings, on local feasts of celebrated Saints, on carnival festivities and on Easter. Formerly, not only on the big feasts but also on smaller ones and on the rainy days of winter, they danced. For economical reasons, they preferred to organize the dane in big one-room houses. But also for another reason too: the women who dared to enter in a coffee-house were considered immoral, except for the event of a wedding[46].

In Mavratzaious, for example, there were two players of τσαμπούνα (bagpipe). Each one had a special space for dancing. So, the young men and the girls of the village gathered now at one and then at the other, and danced all day long. The bagpiper's wife, took care to inform the absents, so that at these reunions, sentimental affairs or matches could also be favored.

A boy was dancing in the front. He was the «κάβους». The girls followed and at the end again a boy, called «πέταλα» or «στα πέταλα». It was forbidden for a boy to be caught in the midle of the dance. Only the bridegroom had this right, during the feast of the wedding.

In the middle of the dance, stood the bagpiper straight and played the bagpipe. They danced συρτό and πηδηχτό. Everyone who led the dance, when he finished, he put in the bagpiper's rustic shoe one or two ten-lepta coins.

The dance with the «τσαμπούνα», was followed by a dance wihout it. They danced «singsonging». They preferred it, because they danced both without payment and because the couples had the chance to manifest their sentiments or their longings, even in lyrics. Declarations of love,

45. Cf. V. Nitsiakos, *Λαογραφικά Έτερόκλητα.* Athens 1997, pp. 131 seq.
46. N. Dimitriou, op. cit., pp. 145-146.

complaints, promises, boasts and even rupture of relations. The one who was in the front said the first line of a couplet in a singsong. All the others of the dance repeated it, but even those from the audience who wanted so. The same thing happened with each lyric and couple. Anyone, even if not dancing, had the right to say his own couple. Often the song took the form of a singing dialogue, between two lovers. But sometimes the dialogue reached to rupture of relations, where the willfully songs began, to be stinging and indiscreet. So much, that they made them who were telling them and those who listened to burst into tears.

Later, the singsonged dance were reduced solely at the weddings. The public dances took place in the square of the village and in the coffee-houses.

In the course of time the bagpipes began to vanish. They appear only on carnival time. They were replaced by harmonicas, the small ones, ancestor of he nowadays accordion and the big ones (harmonium). The one with a lateral blower and the other with the blower from top towards the bottom. In time, new musical instruments were created and formed groups, «ζγές» as they used to call them in our villages. In the beginning, the harmonica and the λαούτο (λαγούτο), later the violin, the clarinet, the trumpet, the trombone were added and here and there the double bass too. Together with the musical instruments new tunes and songs came. In the times of the bagpipes the two dances weer: ο συρτός and ο πηδηχτός. Gradually appeared: the πολίτικος, the σμυρνιός, the χασάπικος, the Turkish (ζεϊμπέκικος and νταβάρικος), the σούστες (κρητικιά and ρούσικη), the ψειριάρικος, the καλαματιανός and rarely the τσάμικος and the αργίτικος. In the end, the European and the American arrived[47].

According to the testimony of Ep. Stamatiadis the local dance of Samos, a combination of the συρτός and πηδηχτός, was being danced also at feasts and weddings, whe it took the analogous naming[48]. Today it has dropped its initial lines and is being danced on the same music but with the verses of the Samian poet Zisimos Sideris, in relation with the union of Samos with Greece, in 1911. The manner in which it is danced, the music and it's different usage, show that it is about the traditional dance, which simply has been modified on what concerns it's verses, without, however,

47. Ep. Stamatiadis, op. cit., pp. 429-430.
48. N. Dimitriou, op. cit., pp. 150-151.

to loose it's popular character too.

The desription of such a dance is absolutely indicative and charateristic: it is danced by a number of girls and two men, one in the κάβο and the other in the πέταλο.

The κάβος has his hand free, to clack his fingers, by rubbing his thumb against the middle finger or by striking the tip of his one shoe, with the four fingers of his hand and generally to do various «τζιλβλέδις». With his left hand the holds the right hand of the small pocket of the jacket (or waistcoat in summer) of the κάβος and with her left hand which passes over the stomach of the second and holds the right hand of the third one. The seond girl, holds, as we have said, the left hand of the κάβος with her right, and with her left, which passes over the stomach, the right hand of the fourth one. In the same way they reach at the πέταλα, namely at the last one, who with his right hand holds the left of the last but one, and with his left, the left hand of the last one. Each dancer, passing her hands over the stomach of the others, takes care to pass her hand over the hand of the girl who is at her right and the other under the hand of the hand of the left dancer.

When the dancer sitting in front (κάβος) dances at first συρτά and aft erwards πηδηχτά slacks up and goes στα πέταλα. Someone else will enter in the κάβος and the dance continues. Everyone who danced at the κάβος, as soon as he finishes, offers money to the organs, an amount respective to his economic endurance and afterwards, as we have mentioned, he will go to substitute the πέταλα. If some dancer doesn't have the patience to wait να κόψει ο κάβος and afterwards to enter himself, goes and stays in front of him and asks the permission to dance, greeting him with a smile and saying «μι τσ' υγείς». Τον κάβο and τα πέταλα, when they dance, their friends make offers for them. The women aren't offered anything.

At the public dance, anyone who wants it has the right to dance. Ο κάβος, before joining the dance, invites whomever of the girls wanted to stand up in the dance. He of course prefers his kinswomen and, together with them, naturally his girlf riend too[49].

Local variations present also the συρτοί or πολίτικοι or σμυρνιοίdances, which were being dance by two men and by one woman and one man. During the first evolutions they dance together, with a kerchief in

49. N. Dimitriou, op. it., p. 152.

their hands. Afterwards they separate and each one dances by his own but faing eah other. That's why they are called «αντιϰριστοί» dances or «ϰαρσιλαμάδις», in Turkish. After the «αντικριστό» followed the «μπάλους». One of them «ϰολλάει» (offers money) at the organs any amount he wishes and they sit back in their company. The dance which is being danced only by men, united with the hands on their shoulders or on their backs is also named «μπάλος». It is being danced like the «συρτός» in big steps and afterwards fast and lively[50].

In the end, the dances of Turkish provenience reflect a historical reality related to the peculiar historic course of Samos. According to the ethnographic descriptions which we have on the traditional culture of the island, these dances were danced in the days of the Hegemony of Samos (1835-1911). The Christians from Asia Minor used to dance them at feasts and from them the Samians learnt them too, just like they were transferred also by Samians, who were working seasonally in Asia Minor. It was being danced only by one man or even by more, each one alone. Particular namings of the Turkish dances were: The main Turkish, quick and light, ο ζεϊμπέϰιϰος, ο νταβάριϰος, slow and heavy and ο απτάλιϰος, or ο ψειριάριϰος, which were being danced by the απτάληδες, who were mountain-dwellers[51].

From an ideological point of view the controversy between N. Zafiriou and N. Dimitriou about the origin of the πλατανιώτιϰος dance is characterisic, another round dance of the island; the first one asserted that the village Platanos was its place of origin, while the second, that it was the quarter Platanos of Hora village. In both cases it is not that much the place

50. N. Dimitriou, op. cit., p. 153.

51. For the relations between them see James Snowden, *The Folkdress of Europe.* London - Sydney - Toronto 1979, p. 7. R. Harrold - Ph. Legg, *Folk costumes of the World in Coloure.* Dorset 1981. Don Yoder, «Folk Costume», in R.M. Dorson (ed.), *Folklore and Folklife. An Indroduction.* The University of Chicago Press 1972, pp. 299 seq. M. Vrelli - Zachou, «Χορός καί ἔνδυμα: παράδοση καί ἀναπαράσταση», in V. Nitsiakos (ed.), *Χορός καί Κοινωνία.* Konitsa 1994, pp. 97-109, with bibliography. Ch. M. Simos, «Σαμιώτιϰη φορεσιά», *Istoriko kai Logotechniko Imerologio.* Athens 1989, pp. 67-72. «Χορός Σαμιώτιϰος», *Samiaki Stoa* 1 (1926), pp. 88-89. Al. Kolivas, «Μέ ἀφορμή ἕνα χορό...», *Apoplous* 6-7 (1991), pp. 156-158. G. Vergioglou, «Η ϰλώσσα», *Pirgos* 48 (April 1992), p. 2. R. Loutzaki, «Ὁ χορός στό Αἰγαίο», *Mousikes sto Aigaio.* Athens 1978, pp. 55-71.

of origin which interests, as the disposition of claiming and projecting of the regionality from the side of those men of letters, whih informs us about the content of what we call local cultural identity of Samos.

Today in Samos we have an invasion of patterns of foreign cultures, which have influence also on dances. The local variations, the particular Samian dancing style, even the local forms of the dances fall back and are forgotten, as the Pan-Hellenic constructed versions of the dances predominate and, of course, the foreign dane. This tendency of the unification and assimilation of the versions, which is observed in different Greek regions, predominates also in Samos. Only in few cases of feasts the Greek dances are being danced, sine the performances of the Greek Lykeion for the GreekGirls of the island or of the «Greek evening» of various hotels are far of a conscious handling of the real dancing tradition of Samos. Under these conditions, the future doesn't seem auspicious. Let's at least study the past, by preserving the information from the sources in an effort of a historical examination of the older types of traditional culture of the island.

As much the traditional costumes as the dance too[52], with their relationship which has been mentioned above, are elements closely related with the feasts, as religious and social manifestations. They are substantial components of the system of he traditional culture, which have transformed together with it and show, with their nowadays status, the future and the course of our traditional forms, in the frame of a contemporary technocratic world which shapes, little by litle, its own tradition, its particular cultural identity.

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΑΙ

Ἀρχιμ. Ναυκρατίου Τσουλκανάκη, Ὁ Ἀκάθιστος Ὕμνος καί οἱ Χαιρετισμοί τῆς Θεοτόκου (Ποίηση - Θεολογία - Θεία Λατρεία), Θεσσαλονίκη (ἐκδόσεις ΖΗΤΗ) 1997, σσ. 239.

Στή μικρή εἰσαγωγή τῆς παρουσιαζόμενης ἐργασίας (σσ. 11-13) δίνεται τό λειτουργικό κλίμα τοῦ Ἀκάθιστου, ἀναφορά σέ μεταφράσεις καί ἐκδόσεις του. Ἐπισημαίνεται κατόπιν στά πλαίσια τοῦ Α΄ κεφ. ἡ *ἱστορική ἀπροσδιοριστία* καί ἡ σχετική μέ αὐτή (ἐνν. τήν ἀπροσδιοριστία) ἀδυναμία ἐντοπισμοῦ τοῦ συγγραφέα τοῦ Ὕμνου. Ἐδῶ γίνεται μάλιστα λόγος καί γιά *θρησκευτική ἀπροσδιοριστία, «πού σημαίνει ὅτι χρησιμοποιεῖ* (ἐνν. ὁ Ἀκάθιστος) *θεολογική καί ἐκκλησιαστική ὁρολογία πού δέν ἐπιτρέπει μέ εὐχέρεια νά καταταχθεῖ ὁ ὕμνος σέ κάποιο συγκεκριμένο θεολογικό ἤ ἄλλο χῶρο»* (σ. 17). Ἐπίσης γίνεται λόγος γιά ἀπροσδιοριστία ὡς πρός τούς πολιτειακούς καί ἐκκλησιαστικούς θεσμούς (σ. 18).

Σωστά συμφωνεῖ ὁ σ. μέ τόν χρονολογικό ἐντοπισμό τοῦ Ἀκάθιστου, ὅπως φαίνεται ἀπό τά θεολογικά του στοιχεῖα, στή μεταχαλκηδόνια περίοδο, χωρίς ὅμως νά ἐνδιαφέρεται γιά τήν εἰδικότερη χρονική περίοδο πού θά μποροῦσε νά ἔχει γραφεῖ καί τήν ἀφορμή συγγραφῆς του (σσ. 19-21). Στήν ἑνότητα γιά *τά παράλληλα μέ τόν Ἀκάθιστο ὕμνο κείμενα τῆς πατερικῆς γραμματείας* ἀναφέρονται τά ὀνόματα τοῦ Γρηγόριου Νεοκαισαρείας (σ. 22), τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καί τοῦ Σωφρονίου Ἱεροσολύμων (σ. 23). Πέρα ὅμως ἀπό τίς γνωστές αὐτές περιπτώσεις, τονίζεται μέχρι τέλους (σ. 237) ἐπίσης ὅ,τι υἱοθετεῖται συνήθως στήν ἔρευνα τοῦ Ἀκάθιστου: τό ἀβέβαιο στήν πατρότητα τοῦ Ὕμνου (σ. 24). Ἔτσι δέν ἀναλαμβάνεται προσπάθεια προβληματισμοῦ γύρω ἀπό τό θέμα αὐτό, τή στιγμή μάλιστα πού, χωρίς τήν προϋπόθεση συγκεκριμένων συγκρίσεων (καί παραπομπῶν σέ σχετικές μελέτες), λέγεται γιά τό κείμενο τοῦ Ἀκάθιστου ὅτι *«ἔχει μία καταπληκτικά φυσική ἁπλότητα καί στήν ἔκφρασή του ξεπερνᾶ σέ δυναμικότητα τό στίχο τοῦ Ρωμανοῦ»* (σ. 26),

Ἀπό τή *συσχέτισή του* (ἐνν. τοῦ Ἀκάθιστου) *μέ ἱστορικά γεγονότα* γίνεται λόγος γιά τήν καθιέρωση εἰδικῆς ἑορτῆς σέ ἀνάμνηση τῆς σωτηρίας τῆς Πόλης ἀπό τήν πολιορκία τῶν Ἀβάρων τό 626 (χάρη στή θαυματουργική ἐπέμβαση τῆς Θεοτόκου) καί σέ ἄλλες περιπτώσεις πολιορκίας της,

γνωστές ἀπό τόν Συναξαριστή. Τονίζεται καταληκτικά στή συνάφεια αὐτή ὅτι ὁ Ὕμνος *«φαίνεται νά εἶχε γραφτεῖ πολύ πρίν ἀπό τά διάφορα γεγονότα τῆς ἅλωσης τῆς Πόλης»* (σ. 29) καί ὅτι *«τό ποίημα αὐτό μᾶλλον δέν ἔχει ἄμεση καί πολύ μεγάλη σχέση μέ κάποιο ἱστορικό γεγονός τῆς Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας... εἶναι μία συνοπτική θεολογία σέ δημώδη ποιητική ἔκφραση, πού θέτει σάν βάση ἐκκίνησής της τό γεγονός τῆς ἐνανθρώπησης τοῦ Θεοῦ Λόγου»* (σσ. 29-30). Ὅ,τι υἱοθετεῖ λοιπόν ὁ σ. καί ἐδῶ δέν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπό τή (δικαιολογημένη) ἀγνωσία πού ἐπικρατεῖ στό ἐρώτημα μέ ποιό ἱστορικό γεγονός συνδέεται λειτουργικά τό ποίημα (σ. 31).

Στό Β΄ κεφ. δίνεται τό κείμενο τοῦ ποιήματος καί μετάφρασή του (σσ. 33-54). Ἄν πρέπει νά σταθοῦμε σέ μεταφραστικά σημεῖα, δέν εἶναι αὐτά πολλά, διότι πρόκειται γιά μία προσεγμένη δουλειά. Δέν βλέπουμε πάντως γιατί τό *«ἀνάκλησις»* τοῦ πρώτου οἴκου πρέπει νά μεταφραστεῖ ὡς *«ἀποκατάστασις»*, ἤ γιατί τό *«ἐνθέου σαρκώσεως»* τοῦ ἴδιου οἴκου ἔπρεπε νά γίνει *«θείας ἐνσαρκώσεως»*, τή στιγμή μάλιστα πού στήν ἀναλυτικότερη ἐξέταση τῶν σημείων αὐτῶν (σ. 83, σσ. 94-95) ὁ σ. μένει αὐτούσια στή γλώσσα τοῦ ποιητῆ.

Κατόπιν παρουσιάζεται ἀπό τόν σ. τό περιεχόμενο τῆς ὑπόθεσης τῶν ἀφηγηματικῶν τμημάτων τοῦ Ἀκάθιστου (σσ. 55-58) καί ἕνα κατατοπιστικό θεματικό περιεχόμενο τῶν *Χαῖρε* (σσ. 55-58). Στό Γ΄ κεφ. γιά τή θεολογία τοῦ Ἀκάθιστου ἐπισημαίνεται σ' αὐτόν ὁ ρόλος τῆς Θεοτόκου στή σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου καί οἱ διάφορες ἐκδηλώσεις τοῦ ἀπολυτρωτικοῦ ἔργου τοῦ Χριστοῦ. *«Ἀνάμεσα σ' αὐτά τά δύο σημεῖα κινεῖται ὅλη ἡ πλοκή τοῦ Ἀκαθίστου Ὕμνου»* (σ. 65). Ἡ μεγαλύτερη ἑνότητα *«Ἀναφορές τῆς Πατερικῆς γραμματείας στή θεολογία τοῦ Ἀκαθίστου Ὕμνου»* (σ. 68) θά μποροῦσε, σύμφωνα μέ τόν τρόπο ἀνάπτυξής της (σσ. 68-229), νά σταθεῖ καλύτερα σάν *«Ἡ θεολογική ὁρολογία τοῦ Ἀκάθιστου καί ἡ πατερική γραμματεία»*. Κι αὐτό γιά νά μή δοθεῖ ἡ ἐντύπωση ὅτι ὁ σ. ἔχει ὡς κεντρικό σκοπό τήν ἀναζήτηση τῶν πηγῶν τοῦ ὕμνου. Οἱ θεολογικές λοιπόν ἐκφράσεις πού διαλέγει ὁ σ. γιά νά παραπέμψει παράλληλα σέ ὅμοιες πού συναντοῦνται στήν πατερική γραμματεία καί οἱ ἑρμηνευτικές του προσεγγίσεις εἶναι ὑπό αὐτή τήν προϋπόθεση σημαντικές. Προβληματική στίς ἐκφράσεις αὐτῆς τῆς ἑνότητας μᾶς φαίνεται αὐτή στή σ. 143: *«Νά σημειωθεῖ ὅτι αὐτήν τή δόξα τήν εἶχε σάν Θεός Λόγος, ἀλλά τώρα τή ζητοῦσε σάν Θεάνθρωπος, γιά νά δοξάσει τόν ἄνθρωπο Ἰησοῦ»*. Ἐξάλλου προκαλεῖ ἐντύπωση ὅτι ἐλάχιστες εἶναι οἱ παραπομπές στά κοντάκια τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ (σ. 87, ὑποσ. 7, σ. 83, ὑποσ. 1· σ. 97, ὑποσ. 6). Χρήσιμη στή σχέση τοῦ Ἀκάθιστου μέ τήν ρωμανική γλώσσα θά ἦταν ἐδῶ ἡ ἐργασία τοῦ Κ. ΜΗΤΣΑΚΗ *A Linguistic Analysis of the Akathistos Hymn,* στό Byzantine Studies

1. Βλ. Κ. ΜΗΤΣΑΚΗ, *Βυζαντινή ὑμνογραφία,* (Ἀπό τήν Κ. Διαθήκη ὡς τήν εἰκονομαχία), Ἀθήνα ²1986, σ. 483 ἑξ.

5 (1978) σσ. 177-185. Ἐξάλλου ἀπό τή σχετική ἀναφορά τοῦ Κ. ΜΗΤΣΑΚΗ στό θέμα τῆς πατρότητας τοῦ Ἀκάθιστου Ὕμνου ἔχει γίνει πρόδηλη ἡ σχέση τοῦ Ρωμανοῦ μέ τόν Ἀκάθιστο[1]. Εἰδικά μάλιστα στήν ἐμβάθυνση τοῦ τρίπτυχου Βασίλειος Σελευκείας - Ρωμανός - Ἀκάθιστος φαίνεται πλέον ξεκάθαρα σήμερα ὅτι ἡ θεολογική ὁρολογία τοῦ Ἀκάθιστου μόνο ἀπό τή δημιουργική πέννα τοῦ Ρωμανοῦ μπορεῖ νά κατάγεται[2]. Τό στοιχεῖο πάντως τῆς παράκαμψης τοῦ Ρωμανοῦ δέν μειώνει τήν ἀξία τῆς ἐργασίας γιά τόν φωτισμό τῆς θεολογίας τοῦ Ἀκάθιστου στό πλαίσιο τῆς πατερικῆς γραμματείας.

Τήν ἐργασία κλείνει μία σύντομη ἀναφορά σχετικά μέ τήν *Ἀκολουθία τῶν Χαιρετισμῶν* (σσ. 231-236) καί ὁ ἐπίλογος (σ. 237).

Ἀπό τυπογραφικά λάθη ὑπέπεσαν στήν ἀντίληψή μας καί διορθώνουμε τά ἑξῆς: σ. 108 (τοῦ συμπαρασταθεῖ ἀντί τοῦ ὑπάρχοντος *τόν συμπαρασταθεῖ),* σ. 139 (στόν Ἅδη ἀντί τοῦ ὑπάρχοντος *στό Ἅδη),* σ. 146 (ἠμφιεσμένη ἀντί τοῦ ὑπάρχοντος *ἠμφιασμένη),* σ. 190 (λείπει τό ἄρθρο στή λέξη Χριστιανισμός), σ. 204 (ἰδιαίτερα ἀντί τοῦ ὑπάρχοντος *ἰδαίτερα*).

ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ ΙΩΑΝΝΗΣ

2. Βλ. Ι.Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕ, *«Ἡ Χριστολογία τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καί ἡ σωτηριολογική σημασία της»,* Θεσσαλονίκη 1998, (*διδακτορική διατριβή*) ἰδίως σσ. 27-28, σσ. 73-88, σσ. 204-221.

J. KODER, Mit der Seele Augen sah er deines Lichtes Zeichen Herr. Hymnen des orthodoxen Kirchenjahres, Ubertragen von Johannes KODER, Verlag der östereichischen Akadamie der Wissenschaften, Wien 1996.

Ὅπως φαίνεται ἀπό τόν τίτλο, τό πρῶτο μέρος τοῦ ὁποίου ἐμπνέεται ἀπό τό γνωστό ὅραμα τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ, πρόκειται γιά μία μεταφραστική δουλειά, πάνω σέ ἐπιλεγμένα ἀπό τόν J. KODER κοντάκια τοῦ μεγάλου ὑμνογράφου τῆς ἐποχῆς τοῦ Ἰουστινιανοῦ. Ὁ ἀνωτέρω καλός, καταπώς φαίνεται, γνώστης τοῦ ρωμανικοῦ ἔργου εἰσάγει τόν ἀναγνώστη στή μεταφραστική του δουλειά δίνοντας γνωστά στοιχεῖα σχετικά μέ τόν Μελωδό καί τήν πρώιμη βυζαντινή ἐκκλησιαστική ποίηση (σσ. 7-14). Σ' ὅ,τι ἴσως ἀξίζει νά σταθεῖ κανείς ἐδῶ, ἀπ' ὅλα τά γνωστά στή ρωμανική ἔρευνα στοιχεῖα πού ἀναφέρονται, εἶναι, πιστεύουμε, αὐτό τό ὁποῖο τονίζεται στή σ. 14:

«Das Kontakion konnte durch die Rezitation auch Analphabethen (gewissermaßen zwangsweise) zugänglich gemacht werden, zumal es in einer verständlichen Sprache (sowohl hinsichtlich der Stilstufe als auch hinsichtlich der Bilderwelt) abgefaßt war, was andere Texte mit propagandistischem Inhalt, beispielsweise Epigramme auf öffendlichen Bauten und Kirchen, oder Gesetznovellen, deren Prooimia ja ebenfalls politische Aussagen, nämlich Kaiserpropaganda enthielten»,

ὅπου δηλ. υἱοθετεῖται προφανῶς ἡ συχνά ἐπαναληφθεῖσα ἄποψη ὅτι ὁ Ρωμανός ἔγραφε κατόπιν αὐτοκρατορικῆς ἐπιταγῆς (ἀναφέρεται ὡς ἐνδεικτικό, ὅπως συμβαίνει συνήθως, τό κοντάκιο 54 τῆς ὀξφορδιανῆς ἔκδοσης)[1].

Σημαντικές βέβαια γιά τά εἰσαγωγικά στή μεταφραστική αὐτή δουλειά εἶναι οἱ διευκρινίσεις γιά τήν ἐπιλογή τῶν ὕμνων καί τή διαμόρφωση τῆς μετάφρασης (Auswahl der Hymnen und Gestaltung der Übersetzung, σσ. 15-17). Ἡ

1. Γιά περισσότερα ἀπό τίς ἀπόψεις τοῦ J. KODER σχετικά μέ τό κοντάκιο σάν μέσο προπαγάνδας βλ. τή μελέτη του: Justinians Sieg über Salomon, στό: Θυμίαμα στή μνήμη τῆς Λασκαρίνας Μπούρα, Ἀθήνα 1994. Εἰδικότερα γιά τή σχέση τῆς Χριστολογίας τοῦ Ρωμανοῦ ἀναφορικά μέ τήν ἐξάρτησή της ἀπό τή θρησκευτική πολιτική τοῦ Ἰουστινιανοῦ βλ. Ι.Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕ, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καί ἡ σωτηριολογική σημασία της,* Θεσσαλονίκη 1998 (διδακτορική διατριβή).

δουλειά λοιπόν τοῦ J. KODER καταρτίζεται θεματολογικά μέ βάση τό ἡμερολόγιο τοῦ ὀρθόδοξου ἐκκλησιαστικοῦ ἔτους[2], βάσει δηλ. ὕμνων πού πιστεύεται ὅτι κατάγονται ἀπό τό χέρι τοῦ Ρωμανοῦ καί γράφτηκαν στό πλαίσιο τῆς λειτουργικῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας. Ὡστόσο, μέ στόχο τήν κάλυψη τοῦ ἑορτολογικοῦ κύκλου ὁ J. KODER περιλαμβάνει, μέ τόν ἀριθμό 20, καί ἕναν ὕμνο στήν Κοίμηση τῆς Θεοτόκου, ὁ ὁποῖος θεωρεῖται μεταγενέστερος τοῦ Ρωμανοῦ, παρόλο πού, ὅπως λέγεται, γιά τούς χρόνους τοῦ Μελωδοῦ αὐτή ἡ θεομητορική ἑορτή δέν εἶχε ἐπίσημο χαρακτήρα (σ. 15). Ὄχι γιά τόν ἴδιο λόγο, ἀλλά σάν κατακλείδα (als Abschluß), συμπεριελήφθη καί ὁ Ἀκάθιστος Ὕμνος στή μεταφραστική τούτη προσπάθεια. Οὐσιαστικότερα ὅμως, ἡ αἰτία γιά τήν ὁποία δέν λείπει καί ἀπό αὐτή τή μεταφραστική δουλειά ὁ σημαντικός τοῦτος Ὕμνος εἶναι, καθώς ἐπισημαίνεται, ὄχι ἡ σιγουριά γιά τήν πατρότητά του, ἀλλά «ἡ ξεχωριστή θρησκευτική καί ἰδεολογική σημασία του γιά τήν Ὀρθοδοξία, γιά τόν Βυζαντινό καί γιά τόν Ἑλληνισμό» (σ. 15).

Ἐξάλλου, στήν ἴδια συνάφεια ὁ μεταφραστής διευκρινίζει γιά τήν ἐπιλογή πού κάνει ἀπό τά ρωμανικά κοντάκια:

«Die für diesen Band vogenommene Auswahl versucht diejenigen Schwerpunkte zu setzen, von welchen der Übersetzer meint, daß sie nach dem Empfinden des Romanos Melodos und seiner Zeitgenossen Höhepunkte des kirchlichen Jahres darstellten. Darüberhinaus ist diese Auswahl zustandenermaßen subjectiv, da sie diejenigen Hymnen bevorzugt, die dem Übersetzer besonders gefielen» (σ. 16).

Τελικά λοιπόν τά πάντα ἐδῶ κινοῦνται στό ἐπίπεδο τοῦ ὑποκειμενικοῦ, ἐνῶ ἀντικειμενική φέρεται κατά τόν J. KODER ἥ ἀπό μέρους του ἐκλογή καί ὁ τρόπος χρησιμοποίησης τῶν ἐκδόσεων πού ἔλαβε ὑπόψη του. Τονίζεται ἔτσι (σ. 16) ὅτι, γιά λόγους τῆς ἱστορίας τοῦ κειμένου (textgischichtlich) ἤ περιεχομένου (textinchaltlich), ἄλλοτε ἀκολουθεῖ τίς ἐπιλογές τῶν MAAS-TRYPANIS κι ἄλλοτε ἐκεῖνες τοῦ G. DE MATONS, τή στιγμή πού κανόνας του εἶναι ἐδῶ νά μή δίνει σημασία στίς ἀλλαγές πού ἐπέλεγαν οἱ παραπάνω ἐκδότες, ὅταν βασίζονταν αὐτοί ἀποκλειστικά σέ μετρικά κριτήρια.

Σημαντική νά ἀναφερθεῖ εἶναι ἐπίσης ἡ πρόθεση τοῦ μεταφραστῆ νά μήν εἶναι τό ἔργο του ποιητικό (dichterisch)· ἐκεῖνο πού ἐνδιαφέρει εἶναι, ὅπως ὑπογραμμίζεται, ἡ ἐγγύτητα στό κείμενο τοῦ Μελωδοῦ, κάτι γιά τό ὁποῖο ἀναφέρει ὁ J. KODER τρεῖς χαρακτηριστικούς τρόπους ἔκφρασης πού υἱοθέτησε γιά νά ἀποδοθεῖ καλύτερα τό μεταφραζόμενο ἑλληνικό κείμενο στά γερμανικά (σ. 16). Ἐδῶ ἐπίσης γίνεται λόγος γιά τίς πληροφορίες πού προσφέρονται ἀπό τήν ἐξάπαντος μικρή, χρήσιμη ὡστόσο, εἰσαγωγή, μέ τήν ὁποία πλαισιώνει ὁ ἐν λόγῳ μεταφραστής κάθε μεταφραζόμενο

2. Γι' αὐτό ἄλλωστε ἀρχίζει, ὅπως ὁ ἴδιος τονίζει, μέ τόν ὕμνο τοῦ Ρωμανοῦ *στή Γέννηση τῆς Θεοτόκου.*

ὕμνο. Στό τέλος τῆς μετάφρασης τῶν κοντακίων τοποθετεῖται μία ἑρμηνευτική προσέγγιση, ἡ ὁποία στοχεύει, τό κατά δύναμη (σσ. 16-7), στό νά δείξει τή βιβλική συνάφεια.

Στό εἰσαγωγικό κεφάλαιο μέ τίτλο «Die Abildungen» (Οἱ Ἀπεικονίσεις) διευκρινίζει ὁ J. KODER ὅτι χάριν τοῦ ἀναγνώστη τῆς μετάφρασής του (σ. 19) ἡ πλαισίωση τοῦ ἔργου του μέ παραστάσεις ἀπό τή βυζαντινή εἰκονογραφία στοχεύει στή συμπλήρωση τῆς ρωμανικῆς ποίησης μέ τήν οἰκεία στόν βυζαντινό «εἰκονογραφική νοοτροπία» (bilbliche Mentalität). Στή βυζαντινή λοιπόν λόγος-εἰκόνα ἁρμονική ἀναλογία προσπαθεῖ νά ἀνταποκριθεῖ ὁ J. KODER μέ τίς εἰκονογραφικές παραστάσεις πού προτάσσει στούς μεταφραζόμενους ὕμνους (σ. 20-1).

Ἡ μεταφραστική προσέγγιση τῶν ὕμνων ὅμως εἶναι αὐτό πού μᾶς ἐνδιαφέρει εἰδικότερα, διότι πράγματι μέ πολύ χαρά ὀφείλει κανείς νά τήν χαιρετίσει, ἀφοῦ μετά τόσα χρόνια λησμοσύνης, θά λέγαμε, πού γνώρισε ὁ Ρωμανός, σέ ἀντίθεση μέ τόν Ἐφαίμ τόν Σύρο, βλέπουμε ὅτι γίνεται καί πάλι, ἀπό κάθε ἄποψη δίκαια, ἐπίκαιρος. Πράγματι· ὁ J. KODER πετυχαίνει νά πείσει ὅτι αὐτά πού προλογικά δηλώνει γιά τή μετάφρασή του τά πετυχαίνει δίνοντας μία πιστή στό κείμενο ἄριστη δυνατότητα γιά τόν γερμανόφωνο ἀναγνώστη νά καταλάβει σωστά τόν Ρωμανό χωρίς νά ἔχει μπροστά του τό ἑλληνικό κείμενο. Ὅσες λοιπόν παρατηρήσεις θά κάνουμε ἐννοοῦνται μόνο κάτω ἀπό αὐτή τήν ἐπιτυχία.

Στό πρῶτο κοντάκιο (ἐνν. τῆς ἐργασίας τοῦ J. KODER), καί συγκεκριμένα στό προοίμιο, ὁ 5ος στίχος (MAAS-TRYPANIS, σ. 276) μεταφράζεται ὡς ἑξῆς: «das (ἐνν. das Volk) von der Sünden Schuld erlöst sein will» (σ. 25). Θά μποροῦσε ὅμως ἐδῶ, πιστεύουμε, τό ἀπαρέμφατο «λυτρωθῆναι» νά ἐκληφθεῖ ὡς ἀπαρέμφατο τοῦ σκοποῦ καί νά ὁδηγήσει στήν ἑξῆς μετάφραση: «auf da dieses (ἐνν. das Volk) von der Sünden Schuld erlöst sein will».

Στό ἴδιο κοντάκιο, στόν δ΄ οἶκο, μεταφράζεται τό «συνέχαιρον» τοῦ 2ου στίχου (MAAS-TRYPANIS, σ. 279), πού ἀναφέρεται στόν Χριστό, ὡς «des Allerhöshsten». Ἐδῶ ὡστόσο ἔχουμε τή γνώμη ὅτι ἐκεῖνο πού τονίζεται μέ τήν πρόθεση «ἐκ» εἶναι ἡ θεϊκή καταγωγή τοῦ Χριστοῦ, σέ ἀντίθεση δηλ. μέ τόν νεστοριανικό ψιλό ἄνθρωπο καί τό μονοφυσιτικό κτίσμα πού ὑποστήριζαν κάθε εἴδους ἀντιχαλκηδόνιοι τῶν καιρῶν τοῦ Μελωδοῦ. Ἐξάλλου ὅ,τι μεταφραστικά ἀκολουθεῖ τό παραπάνω οὐσιαστικοποιημένο ἐπίθετο τοῦ J. KODER, δηλ. τό «ihr geschiet Freude», θά μποροῦσε, πιστεύουμε, νά σταθεῖ ὡς «die mit Freude gebiert». Ἔτσι, ὅπως τό καταλαβαίνουμε ἐμεῖς, μέ χαρά λοιπόν γεννᾶ ἡ στεῖρα τήν Παρθένο, ἡ ὁποία θεωρεῖται *πύλη*, λέξη δηλ. πού εἶναι ὑποκείμενο στήν ἀναφορική πρόταση πού εἰσάγεται μέ τό «ἥνπερ» τοῦ στίχου 6 (MAAS-TRYPANIS, σ. 279).

Στό δεύτερο κοντάκιο (J. KODER) στόν δεύτερο οἶκο, τό «σύ γάρ ταύτην φυλάξας ἐγεννήθης εὐδόκησας» (MAAS-TRYPANIS, σ. 2) μεταφράζεται ὡς ἑξῆς: «Denn du hast sie bewahrt, als du deiner geburt zustimmtest» (σ. 31). Δέν θά

ἦταν ὡστόσο ἄστοχο ἐδῶ νά ἐπισημάνουμε ὅτι ὁ Ρωμανός φαίνεται πώς ἐνδιαφέρεται νά τονιστεῖ ἡ μετά τόν τόκο παρθενία τῆς Θεοτόκου, ὥστε νά προτείνουμε τήν ἑξῆς γερμανική ἀπόδοση τοῦ στίχου: «Denn du bist freiwillig geboren idem du sie (ἐνν. τήν παρθενίαν) bewahrtest». Στό ἴδιο κοντάκιο, στόν ε΄ οἶκο (MAAS-TRYPANIS, σ. 3), δέν μεταφράζεται τό *«ἀστέρος τοῦ φαινομένου»* (στ. 7). Ἡ γενική αὐτή ὅμως εἶναι σημαντική, πιστεύουμε, διότι συνδέεται στενά μέ τήν ἐπιμονή τοῦ Ρωμανοῦ νά τονίσει στά κοντάκιά του ὅτι ὁ Χριστός εἶναι Κτίστης κι ὄχι κτίσμα.

Στό κοντάκιο 3 τῆς ἐργασίας τοῦ J. KODER, ἀπό τόν οἶκο ιε΄ (MAAS-TRYPANIS, σ. 15), τό «dem Kind» (σ. 45) θά μποροῦσε πιστεύουμε νά σταθεῖ ἀκόμη καλύτερα ἄν μετέφραζε κανείς: «weil du mein Kind bist». Στόν οἶκο β΄ τοῦ κοντακίου στά ἅγια Θεοφάνεια ἔχουμε ἐπίσης νά σταθοῦμε στή ρωμανική ἔκφραση *«αὐτός* (ἐνν. ὁ Ἀδάμ) *ἐπιθυμῶν θεός οὐκ ἐγένου· ἀλλ' ἐγώ νῦν βουληθείς σάρξ ἐγενόμην»* (MAAS-TRYPANIS, σ. 35), τήν ὁποία ἀποδίδει ὁ J. KODER ὡς ἑξῆς: «Du wolltest Gott werden und wurdest es nicht» (σ. 49). Ἡ μετάφραση πού ἐκτιμοῦμε ὅμως ὅτι ἀνήκει στή θεολογική ἔκφραση τοῦ Ρωμανοῦ ἐδῶ εἶναι ἡ ἑξῆς: «Du wolltest nicht Gott werden». Ἔτσι δηλ. μποροῦν νά γίνουν κατανοητές οἱ λέξεις πού βάζει ὁ Ρωμανός παρακάτω στό στόμα τοῦ ἀπευθυνόμενου στόν Ἀδάμ Χριστοῦ, τίς ὁποῖες βέβαια εὔστοχα μεταφράζει ὁ J. KODER: «ich aber bin nun Fleisch geworen nach meinem Willen». Ὅ,τι τονίζεται καί στίς δύο περιπτώσεις εἶναι ἡ θέληση: αὐτό πού δέν θέλησε ὁ Ἀδάμ κι αὐτό πού θέλησε γιά τή σωτηρία τοῦ Ἀδάμ ὁ Θεός Λόγος. Ἐπίσης, στόν οἶκο ε΄ ὁ στίχος 3 ἀποδίδεται ἐλλιπῶς (σ. 50), ἀφοῦ δέν φαίνεται τό «ὅ ἦς» «was du warst». Ὁ J. KODER ἐξάλλου ἀποδίδει τό «εἰκός» (MAAS-TRYPANIS, σ. 38) τοῦ ια΄ οἴκου (στ. 3) μέ τό «zu Recht» (σ. 52) κι ὄχι ὅπως καλύτερα, πιστεύουμε, θά ἀποδιδόταν μέ τό «nicht leicht», δηλ. «schwer».

Σημαντική γιά τή δογματική ἔκφραση τοῦ Ρωμανοῦ εἶναι ἡ μεταφραστική προσέγγιση τοῦ θ΄ οἴκου τοῦ 5ου κοντακίου (MAAS-TRYPANIS, σ. 45). Ἕνα σημεῖο ἀφήνει ἐρωτήματα στήν ἀπόδοση πού προτιμᾶ ὁ J. KODER (σ. 61): (ward er mit Gott vereint» (καί ἡνώθη θεῷ). Ἐδῶ δηλ. ἐκλαμβάνεται ὡς ὑποκείμενο τῆς ἕνωσης ὁ Λόγος, τή στιγμή πού στόν προηγούμενο στίχο ὁ Ρωμανός μιλᾶ γιά τό σῶμα. Ἔχουμε λοιπόν τήν ἐντύπωση ὅτι ὀφείλει νά γίνει πρόδηλο σ' αὐτό τό σημεῖο πώς αὐτό πού ἑνώνεται μέ τόν Λόγο (θεῷ) *«ὡς οὐκ οἴδαμεν»* εἶναι τό σῶμα.

Στό 6ο κοντάκιο, στόν δεύτερο οἶκο (σ. 68), λησμονεῖται τό ἀτρέπτως (unverwandelt) κατά τήν ἀπόδοση τοῦ *«γέγονε ἀτρέπτως βρέφος ἐκ παρθένου»* (MAAS-TRYPANIS, σ. 28). Τυπογραφικό λάθος καταλαβαίνουμε στό κοντάκιο 7 (οἶκος 15)· erfüllte ἀντί γιά erfüllt (σ. 80).

Στό κοντάκιο μέ τό νούμερο 8 θά σταθοῦμε καταρχήν στόν οἶκο 13 ὅπου τό *«σπορεύς αὐτοῦ πέλω καί σφαγεύς τούτου μέλλω»* (MAAS-TRYPANIS, σ. 326) ἀποδίδεται μέ τή μετάφρασή του στό δεύτερο ἑνικό πρόσωπο: «Sein Erzeuger bist du, sein Shlächter willst du sein» (σ. 88). Κατά δεύ-

τερο λόγο θεωροῦμε ὅτι τό «im kommenden Leben» τοῦ οἴκου 15 (σ. 88) δέν ἀνταποκρίνεται στή συνάφεια. Προφανῶς δέν πρόκειται ἐδῶ, ἄν καταλαβαίνουμε καλά τόν Ρωμανό, γιά τήν ἄλλη ζωή, ἀλλά γιά ὅ,τι ἀναμένεται ἀπό τή Σάρρα πώς θά συμβεῖ πράγματι στόν Ἰσαάκ, καί ἴσως δέν παύει ἡ ρωμανική ἔκφραση νά εἶναι ἕνας τυπολογικός ὑπαινιγμός πρός τό μελλόμενο πάθος τοῦ Χριστοῦ καί τήν ἔκβασή του. Προβληματική ἐξάλλου, στόν ἴδιο οἶκο, φαίνεται ἡ μετάφραση τοῦ *«ἀλλ' οὐκ ἔστερξαν ὑπέρ τόν κύριον»* (MAAS-TRYPANIS, σ. 327) σέ «sie mochten ihn nicht mehr lieben als den Herrn» (σ. 89). Πιστεύουμε ὅτι τό νόημα τῶν λόγων τοῦ Ρωμανοῦ ἐδῶ εἶναι ὅτι ὁ Ἀβραάμ καί ἡ Σάρρα δέν ἔκαναν τίποτε ἄλλο ἀπό τό νά συμμορφωθοῦν τελικά στό θέλημα τοῦ Θεοῦ. Μποροῦμε λοπόν μ' αὐτή τή διευκρίνιση νά προτείνουμε τήν ἑξῆς ἀπόδοση: «Sie haben nicht gewollt was über dem Willem des Herrn war». Ἀπό τό 13ο κοντάκιο τῆς μετάφρασης τοῦ J. KODER, τό «σπουδῇ παραγίνεται ἐπί τό παθεῖν καί τά πάθη τεμεῖν» (MAAS-TRYPANIS, σ. 117) μεταφράζεται ὡς ἑξῆς: «eilt herbei, das Leid auf sich zu nehmen und es zu überwinden» (σ. 127). Τό τεμεῖν δηλ. ἀποδίδεται μέ τό überwinden, ἐνῶ δέν φαίνεται σαφῶς ἀπό τήν ἀπόδοση τοῦ συνδετικοῦ *«καί»* τό σημαντικό δογματικά στοιχεῖο, ὅτι διά μέσου τοῦ πάθους τοῦ Χριστοῦ νικᾶται τό πάθος. Πιό κάτω, στόν δεύτερο οἶκο (στ. 7-8), ἡ αἰτιατική *«τόν ἐνδυναμοῦντα»* ἔχει, νομίζουμε, ὡς ἀντικείμενο τό *«πάντας τούς κραυγάζοντας»,* ὥστε τό «so war es allen gegeben, ihn zu sehen» τοῦ J. KODER (σ. 127) νά φαίνεται τελείως ἀσύνδετο.

Ἐξάλλου, ἀπό τό κοντάκιο 16 ἡ μετάφραση τοῦ *«τήν σάρκα μου φορέσας καθάπερ κἀγώ»* (MAAS-TRYPANIS, σ. 198), πού βάζει ὁ Ρωμανός στό στόμα τοῦ ἀπευθυνόμενου στόν ἅδη Ἀδάμ, σέ «nachdem er Fleisch, gleich mir, geworden ist» (σ. 154) δέν εἶναι ἀκριβής, μιά καί ὁ Ρωμανός δίνει ἰδιαίτερη σημασία στά χριστολογικά του σχήματα, ὅπως ἐδῶ, ὅπου θέλει νά κάνει μέ τό φορέσας σαφή τή διάκριση τῶν φύσεων τοῦ Λόγου. Τό ρῆμα sich anziehen, πιστεύουμε, εἶναι ἀπαραίτητο σ' αὐτό τό σημεῖο γιά τή σαφή κατανόηση τῆς χριστολογικῆς ὁρολογίας τοῦ Ρωμανοῦ.

Ἄριστη βέβαια εἶναι ἡ μετάφραση τοῦ Ἀκάθιστου Ὕμνου (σσ. 191-205). Θά πρέπει πάντως νά παρατηρήσουμε ὅτι, ἄν καί περιλαμβάνει τόν Ὕμνο αὐτό στήν ἐργασία του, πού ἔχει νά κάνει μέ τά θεωρούμενα ὡς γνήσια κοντάκια τοῦ Ρωμανοῦ, ἐντούτοις δέν καταπιάνεται ὁ J. KODER στή μικρή εἰσαγωγή του στόν Ὕμνο μέ τό πρόβλημα τῆς πατρότητάς του. Αὐτό εἶναι κατανοητό ἐξάπαντος μόνο ὅσο διευκρινίζει στή γενική εἰσαγωγή τῆς ἐργασίας του ὅτι ἡ αἰτία γιά τήν ὁποία δέν λείπει καί ἀπό τή δική του μεταφραστική δουλειά ὁ σημαντικός τοῦτος Ὕμνος βρίσκεται ὄχι στή σιγουριά γιά τήν πατρότητά του,ἀλλά *«στήν ξεχωριστική θρησκευτική καί ἰδεολογική σημασία του γιά τήν ὀρθοδοξία, γιά τόν Βυζαντινό καί γιά τόν Ἑλληνισμό»* (σ. 15)[3].

3. Θά πρέπει νά τονίσουμε πέρα ἀπό τό ὅτι στίς μέρες μας θεωρεῖται ὡς γενικότε-

Ἡ ἐργασία τοῦ J. KODER κλείνει μέ τήν παράθεση βιβλιογραφίας καί τῶν βραχυγραφιῶν (σσ. 207-213), μέ τόν Πίνακα καί ἐξηγήσεις τῶν ἀπεικονίσεων (σ. 214) καί, τέλος, τόν Ἐπίλογο καί τίς Εὐχαριστίες (σ. 215).

Ἔχοντας τή μετάφραση σημαντικῶν ἔργων τοῦ Ρωμανοῦ ἀπό τόν J. KODER στά χέρια μας εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νά ποῦμε ὅτι ἀξίζει νά ἀναμένουμε τή συνέχιση αὐτῆς τῆς δουλειᾶς μέ τή μετάφραση καί ἄλλων κοντακίων τοῦ μεγάλου Ὑμνογράφου, κάτι ἄλλωστε τό ὁποῖο ὑπόσχεται ὁ ἀξιόλογος βυζαντινολόγος.

ΙΩΑΝΝΗΣ Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ

ρα ἀποδεκτή καί ἐξάπαντος σωστή ἡ ἄποψη πώς ὁ Ἀκάθιστος γεννήθηκε κατά τά χρόνια τῆς δράσης τοῦ Ρωμανοῦ (τέλος τοῦ ε´ ἀρχές τοῦ στ´ αἰώνα), τή ρωμανική πατρότητα φαίνεται νά ἀποδεικνύουν, ἐκτός ἀπό τίς γλωσσικές ὁμοιότητες, καί ἰσχυρά δογματικά ἐπιχειρήματα. Βλ. στοῦ Κ. ΜΗΤΣΑΚΗ, *Βυζαντινή Ὑμνογραφία* (Ἀπό τήν Κ. Διαθήκη ὡς τήν εἰκονομαχία), Ἀθήνα [2]1986, τήν ἑνότητα *«Ὁ Ρωμανός καί ὁ Ἀκάθιστος Ὕμνος»*. Ἐπίσης βλ. Ι.Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕ, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καί ἡ σωτηριολογική σημασία της,* Θεσσαλονίκη 1998 (διδακτορική διατριβή), σσ. 27-28, σσ. 73-88, σσ. 204-211.

Χριστοφόρου Κοντάκη, Δρ.Θ., Εἰς τήν Θεοτόκον συναγωγή Πατερικῶν ᾠδῶν, προσηγοριῶν καί Ἐπιθέτων, Θεσσαλονίκη 1998, σελ. 640.

Εἰς τόν νάρθηκα τοῦ Ναοῦ τῆς Ἁγίας Σοφίας, τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας τοῦ Χριστιανισμοῦ, ἀριστουργηματική ψηφιδωτή εἰκών παριστᾶ τήν Θεοτόκον-Μητέρα τοῦ Θεοῦ, Πλατυτέραν τῶν οὐρανῶν καί Χώραν τοῦ Ἀχωρήτου καί τόν μέν Μέγαν Κωνσταντῖνον προσφέροντα Αὐτῇ τό ὁμοίωμα τῆς περιτειχισμένης Βασιλίδος τῶν πόλεων τόν δέ Ἰουστινιανόν προσκομίζοντα Αὐτῇ τόν Ναόν τῆς τοῦ Θεοῦ Σοφίας.

Καί εἰς τόν νάρθηκα τοῦ Μεγάλου Ναοῦ τῆς Ἀνθρωπότητος, τοῦ αἰωνωβίου Ἑλληνορθοδόξου Πνεύματος, μία νοερά μωσαϊκή εἰκών, σπάνιον ἀριστούργημα, προσκομίζεται τῇ Ὑπεραγίᾳ Θεοτόκῳ, ὡς Λάβαρον τῶν Θεοτιμήτων ἀρετῶν καί προσηγοριῶν Αὐτῆς, τό ὑπό τόν τίτλον «Εἰς τήν Θεοτόκον: Συναγωγή Πατερικῶν ᾠδῶν, προσηγοριῶν καί ἐπιθέτων» ἄρτι ἐκδοθέν σύγγραμμα τοῦ διακεκριμένου Καθηγητοῦ καί Διδάκτορος Θεολογίας καί ὑποδιευθυντοῦ τῆς ΑΕΣΘ Ἐλλογιμωτάτου κ. Χριστοφόρου Ἰ. Κοντάκη.

Ὁ ἐξονομασθείς διαπρεπής ἐπιστήμων, ἔκπληκτος ἐνώπιον τῶν ἀπείρου κάλλους Πατερικῶν τῇ Θεοτόκῳ προσηγοριῶν, ἀπέβλεψεν εἰς τήν συλλογήν καί καταγραφήν αὐτῶν, προσάγων τῷ πανορθοδόξῳ Δημοσίῳ ἐντρύφημα πνευματικόν εἰς χειραγωγίαν καί περιήγησιν προσκυνηματικήν ἐν τῷ λειμῶνι τῆς Πατερικῆς σοφίας καί πίστεως.

Ἐκ τῆς σοφίας τῶν Πατερικῶν Ἐγκωμίων ἀλλά καί ἐκ τῆς συμφυοῦς αὐτῇ Ὑμνογραφίας συλλέξας ἄνθη τῶν ἀνά τούς αἰῶνας ἀπονεμειθησῶν Αὐτῇ προσηγοριῶν, ἀπήρτισε στέφανον ἀφθίτου τιμῆς, ὅν ἐν εὐγνώμονι τῶν εὐεργετηθέντων διαθέσει, ὁ χρόνος ἀπέθεσεν πρός τῆς σεβασμίας ἐν τῷ στερεώματι τῆς Ἐκκλησίας Εἰκόνος τῆς Θεοτόκου, ὡς Θεομήτορος καί περιεπούσης ἀενάως ἐπί τήν ζωήν τῶν ὑπό τήν σκιάν τῆς προστασίας Αὐτῆς πορευομένων.

Ἡ ἐν τῷ χώρῳ τῆς Θεολογίας καί τῆς ὅλης χριστιανικῆς ζωῆς -δίκην νεφέλης φωτεινῆς- ἐπιπολάζουσα ἀπειροπληθύς ὁλότης τῶν χαρακτηριστικῶν προσηγοριῶν καταχωρεῖται εἰς τό ἀέτωμα τοῦ Ναοῦ τῆς Ἑλληνορθοδόξου Θεολογίας, συναποτελοῦσα ἐγγύησιν εὐσεβείας καί πανοπλίαν πίστεως τοῦ φιλοχρίστου λαοῦ, κρατυνομένου ἐν τῇ ζάλῃ τῆς διακυμάνσεως τῆς πολυταράχου κοινωνικῆς ζωῆς. Ἡ λαίλαψ τῶν διωγμῶν, αἱ Θεολογικαί ἔριδες, αἱ αἱρέσεις, τά σχίσματα καί αἱ πολυποίκιλλαι ἐν τῇ πορείᾳ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς δοκιμασίαι ὑπῆρξαν προκλήσεις ἵνα ἡ ἐγκαρτεροῦσα τῆς Ἐκ-

κλησίας πίστις ὑπαντήση τήν ἀκαταμάχητον τῆς Θεοτόκου παρουσίαν εἰς ἀποσόβησιν τῶν δεινῶν, μέ ἀντίστοιχον ἑκάστοτε ἐκδήλωσιν «ἐν ὕμνοις καί ᾠδαῖς πνευματικαῖς» εὐγνωμοσύνης τῇ Θεοτόκῳ, ποικιλονύμως ἐπωνυμουμένη καί εἰς μνήμην τῶν θαυμασίως συντελεσθέντων.

Καί ὁ περιούσιος τοῦ Κυρίου λαός, τόν Ἰορδάνην διασχίζων μετέφερε λίθους τοῦ βυθοῦ πρός ἀνέγερσιν ἐν τῇ ἀντιπέραν ὄχθῃ τροπαίου νίκης, ἵνα μή λήθη καλύψῃ τό γεγονός καί ἀνεγερθῇ ἀψίς θριάμβου εἰς αἰωνίαν ἀνάμνησιν τῶν παναλκεῖ δυνάμει τοῦ Ἁγίου Θεοῦ συντελεσθέντων.

Ἡ ποικιλία καί ἔμφασις τῶν προσηγοριῶν οὐδέν ἄλλο διατρανοῖ ἤ τήν δριμύτητα τῶν χαλεποτήτων καί τήν, πρεσβείᾳ Αὐτῆς, σωτηριώδη πανσθενουργόν ἐπενέργειαν τῆς Δεξιᾶς τοῦ Ὑψίστου. Ἡ ἀκτινοβολία τῆς πρός τόν ἄνθρωπον στοργικῆς προσοχῆς καί προστασίας εἶναι ἄπειρος. Διό καί ἡ ἀπειρία τῶν προσηγοριῶν Αὐτῆς εἰς τούς τομεῖς τῆς Θεολογίας, τῆς Ἁγιογραφίας τῆς γενικώτερον τῆς ζωῆς τῶν χριστιανῶν.

Αἱ ᾠδαί ὡς ἔμμετροι περικοπαί ἐκφράσεων χρησιμοποιοῦνται ἀφειδῶς εἰς ὑποβολήν αἰτημάτων ἤ ὕμνων εὐχαριστίας, ἐφ' οἷς οἱ πιστοί εὐεργετήθησαν. Παραλλήλως ὑπάρχει ἀναφορά εἰς ἐπαγγελίας τοῦ Θεοῦ, Μεσσιανικήν Ἰδέαν, ἐνῶ ἀγαλλομένη ψυχῇ Μεγαλυνάρια τονίζονται.

Τοῦ συνόλου τῶν ᾠδῶν δεσπόζει ἡ πνευματική Προσωπικότης τῆς Θεοτόκου πλαισιουμένη ὑπό τῶν ἠθικῶν Αὐτῆς προσόντων, ὑπακοῆς, ὑπομονῆς, καρτερίας ἀλλά καί τῆς πρός τόν ἄνθρωπον ἐπαγγελίας Αὐτῆς δι' ἀέναον ἐπαγρύπνησιν καί μεσιτείαν ὑπέρ τῶν ἐπικαλουμένων τό Ὄνομα Αὐτῆς. «Πολλά ἰσχύει δέησις Μητρός πρός εὐμένειαν Δεσπότου».

Χαρακτηριστική ἐν τῇ Παλαιᾷ Διαθήκῃ ἐπί τοῦ προκειμένου διατύπωσις δύναται νά θεωρηθῇ ἡ πρός τήν Μητέρα Αὐτοῦ προαγόρευσις τοῦ Σολομῶντος: «Ὡς Βασιλεύς σοῦ προσφέρω τόν θρόνον μου καί ὡς υἱός ἐκτελῶ τάς ἐντολάς Σου».

Ὡς Βασίλισσα τῶν Ἀγγέλων, περιβεβλημένη, πεποικιλμένη καί ἐκ Δεξιῶν τοῦ Θρόνου τοῦ Υἱοῦ καί Λόγου παρισταμένη ἡ Πανύμνητος Θεοτόκος τήν ἐπιστημονικήν ταύτην φιλοκαλίαν τῶν πρός Αὐτήν σεμνολογημάτων, ὡς εὐχαριστήριον ὕμνον καί ἀδιάλειπτον ὑπέρ ἑαυτῶν ἱκεσίαν τοῦ χριστοφόρου λαοῦ.

Ἡ Χριστιανική δέ Γραμματολογία πλουτίζεται μέ τήν πρωτότυπον καί πολύτιμον ταύτην πνευματικήν προσφοράν τοῦ ἀκαταπονήτου εὐσεβοῦς συγγραφέως, παρασχόντος -πρός τῇ ὅλῃ ἄχρι τοῦδε πολυτίμῳ Αὐτοῦ τῇ Ὀρθοδόξῳ Θεολογία συμβολῇ- καί Κλεῖδα ἐπιστημονικήν πρός εὐχερῆ ἐν τῷ λειμῶνι τῆς Χάριστος μελέτην καί δραστηριότητα τῶν φιλοτίμων καί ἐμβριθῶν τῆς Θεολογίας ἐργατῶν καί ἐκπροσώπων.

Συγχαρητήρια θερμότατα ὀφείλονται τῷ διαπρεπεῖ Θεολόγῳ Ἐλλογιμωτάτῳ Κυρίῳ Χριστοφόρῳ Ἰ. Κοντάκη καί ἐγκάρδιοι ὑποβάλλονται εὐχαί εἰς μείζονα ἐπάνθησιν τῆς ἀγλαοκάρπου συγγραφικῆς δραστηρικότητος Αὐτοῦ.

Ἀρχιμ. Μακάριος Βαρλᾶς

ΤΟ ΔΕΥΤΕΡΟΠΡΩΤΟΝ ΣΑΒΒΑΤΟΝ τοῦ καθηγ. κ. Παυσανία Π. Κουτλεμάνη.

Ἀναφέρεται σέ μιά «πλήρη» ἱστορία - ἑρμηνεία τοῦ Λκ. 6,1.

Πρόκειται γιά μιά ὄντως ἄψογη σύνθετη καί πολύπλοκη ἐργασία, μέ πολλές παραμέτρους καί στοιχεῖα χρονολόγησης. Ἰδιαίτερα ἐντυπωσιάζουν τά Ἡμερολογιακά τῆς ἐποχῆς καί ὁ προσδιορισμός τοῦ παλαιοῦ Ἑβραϊκοῦ Πάσχα στίς 14/15 τοῦ πρώτου τότε μήνα Νισάν.

Ἔτσι, μετά ἀπό δύο χρόνια, πῆρα ἀπάντηση στό ἐρώτημα· «Ποιό ἦταν ἐκεῖνο τό δευτερόπρωτο Σάββατο στό Λουκά 6,1», πού διατύπωνα στό περιοδικό ΓΡΗΓ. ΠΑΛΑΜΑΣ 19 (1996) 687-688.

Γι' αὐτό, εὐχαριστῶ θερμά τόν ἀγαπητό φίλο Παυσανία γιά τήν τόσο λεπτομερή μελέτη καί τήν πλούσια βιβλιογραφία ἐπί τοῦ θέματος.

3 μήνες μετά τό Πάσχα 1998
ΧΡ. Γ. ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ
ἀστρονόμος

ΧΡΟΝΙΚΑ
ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

Θ. Λατρεία

Ὁ Παναγιώτατος Μητροπολίτης Θεσσαλονίκης κ.κ. Παντελεήμων ὁ Β΄ κατά τό δίμηνον Σεπτεμβρίου-Ὀκτωβρίου 1998 ἐχοροστάτησε, προεξῆρχε καί ἐκήρυξε:

Σεπτέμβριος

Τήν Παρασκευήν 4ην τοῦ μηνός εἰς τήν τελετήν τῶν Ἐγκαινίων τῆς 6ης περιόδου λειτουργίας τῆς Διεθνοῦς Ἐκθέσεως Θεσσαλονίκης Helexpo Δ.Ε.Θ., παρουσίᾳ τοῦ Πρωθυπουργοῦ, μελῶν τοῦ Ὑπουργικοῦ Συμβουλίου, τοῦ Διπλωματικοῦ Σώματος καί τῶν λοιπῶν Ἀρχῶν, ἀναγνώσας καί τό σχετικόν μήνυμα τῆς Α.Θ.Π. τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου κ.κ. Βαρθολομαίου. Τήν Κυριακήν 6ην τοῦ μηνός, εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ. Τήν Δευτέραν 7ην τοῦ μηνός κατά τόν πανηγυρικόν Ἑσπερινόν εἰς τόν ἑορτάζοντα Ἱερόν Ναόν Παναγούδας Θεσ/νίκης. Τήν Κυριακήν 13ην τοῦ μηνός, εἰς τόν Ἱερόν Ναόν Ἁγίου Δημητρίου Πολιούχου. Τήν Δευτέραν 14ην τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Καθεδρικόν Ναόν τῆς τοῦ Θεοῦ Σοφίας. Τήν Κυριακήν 20ην τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Ναόν Ἁγίων Κυρίλλου - Μεθοδίου. Τήν Κυριακήν 27ην τοῦ μηνός εἰς τὸν Ἱερόν Ναόν τοῦ Ἁγίου Δημητρίου - Πολιούχου.

Ὀκτώβριος

Τήν Κυριακήν 4ην τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Ναόν Παναγίας Ἀχειροποιήτου, ἐπί τῇ ἐπετείῳ τοῦ Μακεδονικοῦ Ἀγῶνος, παρουσίᾳ τῶν Ἀρχῶν. Τήν Κυριακήν 11ην τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Μητροπολιτικόν Ναόν Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Τήν Τρίτην 20ήν τοῦ μηνός, εἰς τόν Ἱερόν Μητροπολιτικόν Ναόν Ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ. Τήν Δευτέραν

20ήν τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τοῦ Ἁγ. Γρηγορίου Παλαμᾶ, ἐπί τῇ μνήμῃ τοῦ Ἁγίου Μεγαλομάρτυρος Ἀρτεμίου, προστάτου τῶν Σωμάτων τῆς Ἑλληνικῆς Ἀστυνομίας, παρουσίᾳ τῶν Ἀρχῶν. Τήν Πέμπτην 23ην τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τοῦ Πολιούχου Ἁγίου Δημητρίου, τελέσας τήν ἀρχαιοπρεπῆ Θ. Λειτουργίαν τοῦ Ἁγίου Ἰακώβου Ἀδελφοθέου. Ἀπό τῆς 25ης ἕως καί τῆς 27ης προέστη τῶν ἱερῶν ἀκολουθιῶν ἐν τῷ Ἱερῷ Ναῷ τοῦ Πολιούχου Ἁγίου Δημητρίου ὡς καί κατά τήν 26ην τελεσθεῖσαν δοξολογίαν ἐπί τῇ ἀπελευθερώσει τῆς Πόλεως καί τῇ ἐπετείῳ τῆς 28ης Ὀκτωβρίου, παρουσίᾳ τοῦ ἐξοχωτάτου Προέδρου τῆς Δημοκρατίας καί ἄλλων ἐπισήμων.

Ἐθιμοτυπία - Συσκέψεις

Ὁ Παναγιώτατος Μητροπολίτης Θεσσαλονίκης κ.κ. Παντελεήμων ὁ Β΄:

— Τήν Τρίτη 16 Σεπτεμβρίου προήδρευσε τῆς κατά μῆνα τακτικῆς ἱερατικῆς συνάξεως τοῦ Κλήρου τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως.

— Τήν Τρίτην 7 Ὀκτωβρίου προήδρευσε τῆς κατά μῆνα τακτικῆς ἱερατικῆς συνάξεως τοῦ Κλήρου τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως.

— Τήν Τρίτην 28 τοῦ μηνός παρηκολούθησεν ἐκ τῆς ἐξέδρας τῶν ἐπισήμων τήν μεγάλην στρατιωτικήν παρέλασιν, ἐπί τῇ ἐπετείῳ ἀπελευθερώσεως τῆς πόλεως ἐκ τοῦ τουρκικοῦ ζυγοῦ καί ἐπί τῇ Ἐθνικῇ Ἑορτῇ.

ΕΟΡΤΑΣΤΙΚΑΙ ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ ΕΠΙ Τῌ ΛΙΤΑΝΕΙᾼ ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΚΑΙ ΘΑΥΜΑΤΟΥΡΓΟΥ ΕΙΚΟΝΟΣ ΤΗΣ ΠΑΝΑΓΙΑΣ ΤΗΣ ΞΕΝΙΑΣ ΚΑΙ ΕΠΙ Τῌ ΕΟΡΤῌ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΕΝΔΟΞΟΥ ΜΕΓΑΛΟΜΑΡΤΥΡΟΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΤΟΥ ΜΥΡΟΒΛΥΤΟΥ ΠΟΛΙΟΥΧΟΥ ΤΗΣ ΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

Ἡ Ἐκκλησία τῆς Θεσσαλονίκης, λαμπρῶς πανηγυρίζουσα,
καλεῖ εἰς πάνδημον ἑορτασμόν τόν εὐσεβῆ λαόν της ἐπί τῇ μνήμῃ
τοῦ Πολιούχου Ἁγίου Ἐνδόξου Μεγαλομάρτυρος Δημητρίου
τοῦ Μυροβλύτου.

Αἱ ἱεραί ἀκολουθίαι ἐν τῷ Ναῷ τοῦ Πολιούχου θά τελεσθοῦν κατά τό

ἀκόλουθον πρόγραμμα:

ΔΕΥΤΕΡΑ 19 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

4.30 μ.μ.	Ὑποδοχή τῆς Ἱερᾶς καί Θαυματουργοῦ Εἰκόνος τῆς Παναγίας τῆς Ξενιᾶς εἰς τόν πρό τοῦ Ὑπουργείου Μακεδονίας-Θράκης χῶρον. Μικρά δέησις καί λιτανευτική πομπή μέ προορισμόν τόν Ἱερόν Ναόν τοῦ Πολιούχου, διά τῆς ὁδοῦ Ἁγίου Δημητρίου.
5.00 μ.μ.	Ἄφιξις τῆς Ἱερᾶς Εἰκόνος ἐν τῷ Ναῷ τοῦ Πολιούχου. Πανηγυρική δοξολογία, χοροστατοῦντος τοῦ Παναγιωτάτου Μητροπολίτου Θεσ/νίκης Κυρίου Κυρίου ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΟΝΟΣ τοῦ Β', ὅστις καί θά ὑποδεχθῇ τήν ἱεράν εἰκόνα.
6.00 μ.μ.	Μέγας Πανηγυρικός ἑσπερινός. Τόν θεῖον λόγον θά κηρύξῃ ὁ Πανοσιολογιώτατος Μ. Ἀρχιμ. π. Ἰωάννης Τασσιᾶς, Πρωτοσύγκελλος Ἱ.Μ.Θ.
8.00 μ.μ.	Παρακλητικός Κανών.
9.00 μ.μ.	Ἀγρυπνία.

ΤΡΙΤΗ 20 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

7.30-9.30 π.μ.	Ὄρθρος καί Θεία Λειτουργία.
6.00 μ.μ.	Ἀκολουθία Μ. Τρίτης Ἁγ. Δημητρίου, χοροστατοῦντος τοῦ Παναγιωτάτου Μητροπολίτου Θεσ/νίκης Κυρίου Κυρίου ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΟΝΟΣ τοῦ Β'. Τόν θεῖον λόγον θά κηρύξῃ ὁ Πανοσιολογιώτατος Μ. Ἀρχιμ. π. Στέφανος Τόλιος, Γ. Γραμματεύς τῆς Ἱ.Μ.Θ.
8.00 μ.μ.	Παρακλητικός Κανών.
9.00 μ.μ.	Ἀργυπνία.

ΤΕΤΑΡΤΗ 21 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

7.30-9.30 π.μ.	Ὄρθρος καί Θεία Λειτουργία.
6.00 μ.μ.	Ἀκολουθία Μ. Τετάρτης Ἁγ. Δημητρίου, χοροστατοῦντος τοῦ Παναγιωτάτου Μητροπολίτου Θεσ/νίκης Κυρίου Κυρίου ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΟΝΟΣ τοῦ Β'. Τόν θεῖον λόγον θά κηρύξῃ ὁ Πανοσιολογιώτατος Μ. Ἀρχιμ. π. Ἰάκωβος Ἀθανασίου, Ἱερατικῶς Προϊστάμενος Ἱ.Ν. Ἁγ. Θεράποντος Θεσ/νίκης.

8.00 μ.μ.	Παρακλητικός Κανών.
9.00 μ.μ	'Αγρυπνία.

ΠΕΜΠΤΗ 22 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

7.30-9.30 π.μ.	Ὄρθρος καί Θ. Λειτουργία.
6.00 μ.μ	'Ακολουθία Μ. Πέμπτης Ἁγ. Δημητρίου, χοροστατοῦντος τοῦ Παναγιωτάτου Μητροπολίτου Θεσ/νίκης Κυρίου Κυρίου ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΟΝΟΣ τοῦ Β'. Τόν θεῖον λόγον θά κηρύξῃ ὁ Αἰδεσιμολογιώτατος Μ. Πρωτ/ρος π. Δημήτριος Βακάρος, Γενικός 'Αρχιερατικός 'Επίτροπος Ἱ.Μ.Θ.
8.00 μ.μ.	Παρακλητικός Κανών.
9.00 μ.μ.	'Αγρυπνία.

ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ 23 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

7.00-10.30 π.μ.	Ὄρθρος καί 'Αρχιερατική Θ. Λειτουργία τοῦ Ἁγίου 'Ιακώβου τοῦ 'Αδελφοθέου, προεξάρχοντος τοῦ Παναγιωτάτου Μητροπολίτου Θεσσαλονίκης Κυρίου Κυρίου ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΟΝΟΣ τοῦ Β'.
6.00 μ.μ.	'Ακολουθία 'Επιταφίου Ἁγ. Δημητρίου, χοροστατοῦντος τοῦ Παναγιωτάτου Μητροπολίτου Θεσ/νίκης Κυρίου Κυρίου ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΟΝΟΣ τοῦ Β', ὅστις θά κηρύξῃ τόν θεῖον λόγον.
8.00 μ.μ.	Παρακλητικός Κανών.
9.00 μ.μ.	'Αγρυπνία.

ΣΑΒΒΑΤΟΝ 24 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

7.00-10.30 π.μ.	Ὄρθρος καί Θ. Λειτουργία
6.00 μ.μ.	Ἑσπερινός.

ΚΥΡΙΑΚΗ 25 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

7.30-10.00 π.μ.	Ὄρθρος καί 'Αρχιερατική Θ. Λειτουργία.
11.00 π.μ.	Λιτάνευσις τῆς Ἱερᾶς Εἰκόνος Παναγίας τῆς Ξενιᾶς, μετά τῶν Σεπτῶν Λειψάνων καί τῆς Θαυματουργοῦ Εἰκόνος τοῦ Ἁγίου Δημητρίου.
5.30μ.μ.	'Επίσημος ὑποδοχή τοῦ Μακαριωτάτου 'Αρχιεπισκόπου 'Αθηνῶν καί πάσης Ἑλλάδος Κυρίου Κυρίου ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, ἐν τῷ αὐλείῳ χώρῳ τοῦ Ἱ.

	Ναοῦ Ἁγίου Δημητρίου-Πολιούχου.
6.00 μ.μ.	Πανηγυρικός Ἀρχιερατικός Ἑσπερινός, προεξάρχοντος τοῦ Μακαριωτάτου Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καί πάσης Ἑλλάδος Κυρίου Κυρίου ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, ὅστις θά κηρύξῃ τόν Θεῖον Λόγον.

ΔΕΥΤΕΡΑ 26 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

7.30-10.30 π.μ.	Ὄρθρος καί Ἀρχιερατικόν Συλλείτουργον, προεξάρχοντος τοῦ Μακαριωτάτου Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καί πάσης Ἑλλάδος Κυρίου Κυρίου ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ.
11.00 π.μ.	Δοξολογία ἐπί τῇ ἐπετείῳ ἀπελευθερώσεως τῆς πόλεως.
6.00 μ.μ.	Πανηγυρικός Ἀρχιερατικός Ἑσπερινός, ἐπί τῇ συνάξει τῶν Ἁγίων Δημητρίου, Νέστορος καί Λούπου.
7.00 μ.μ.	Παρακλητικός Κανών.
9.00 μ.μ.	Ἀγρυπνία.

Ἀπό Τρίτης 27ης Ὀκτωβρίου ἕως καί Δευτέρας 2ας Νοεμβρίου θά τελῶνται καθημερινῶς Θ. Λειτουργίαι, Παρακλήσεις καί Ἀγρυπνίαι ὡς ἀνωτέρω.

ΔΕΥΤΕΡΑ 2 ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ

4.00 μ.μ.	Δέησις ἐπί τῇ ἀποχωρήσει τῆς Ἱερᾶς Θαυματουργοῦ Εἰκόνος Παναγίας τῆς Ξενιᾶς, ἐκ τοῦ Ἱεροῦ Ναοῦ τοῦ Πολιούχου.

Ἐν Θεσσαλονίκῃ τῇ 13ῃ Ὀκτωβρίου 1998
ΕΚ ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

Περιοδικά, ἐφημερίδες καί ἔντυπα

Α΄

Ἀπόστολος Βαρνάβας, ἐπίσημο περιοδικό τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου, Λευκωσία, τεύχη 7-8 (1998).

Διδαχή, μηνιαῖον ἐκκλησιαστικόν περιοδικόν τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Μεσσηνίας, Καλαμάτα, τεύχη 562-564.

Ἐκκλησία, ἐπίσημον δεκαπενθήμερον δελτίον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθῆναι, τεῦχος 14-17 (1998).

Ἐπαγγελία, μηνιαία ἔκδοση Ἱερᾶς Μητροπόλεως Γουμεννίσης, Ἀξιουπόλεως καί Πολυκάστρου, Γουμένισσα Κιλκίς, φύλλα 65-66.

Ἐπίσκεψις, δεκαπενθήμερον δελτίον εἰδήσεων Ὀρθοδόξου Κέντρου τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Γενεύη, τεύχη 558.

Ὁ Ποιμήν, μηνιαῖον ἐκκλησιαστικόν περιοδικόν ὄργανον Ἱερᾶς Μητροπόλεως Μυτιλήνης, Μυτιλήνη, τεύχη 7-8 (1998).

Ὀρθοδοξία, Τριμ. περιοδικό Οἰκουμ. Πατριαρχείου, τεύχη Ἰούλ.-Σεπτ. καί Ὀκτ.-Δεκ. 1997.

Ὀρθόδοξος Κήρυξ, ἐπίσημον ὄργανον Ἱερᾶς Ἀρχιεπισκοπῆς Θυατείρων καί Μεγάλης Βρετανίας, Λονδῖνον, τεύχη 118-119.

Πληροφόρηση τῆς Ἐκκλησίας στό λαό, μηνιαία ἔκδοση τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Δημητριάδος, Βόλος, φύλλα 209-210.

Β΄

Ἁγία Λυδία, Μην. Ὀρθ. Χριστ. περιοδικό, Νο 309-310.

Ἀναγέννησις, ὀρθόδοξον χριστιανικόν περιοδικόν, Ἡράκλειον, τεύχη 472-473.

Ἀνάπλασις, ὀρθόδοξον ἐκκλησιαστικόν περιοδικόν ὄργανον τοῦ ὁμωνύμου συλλόγου, Ἀθῆναι, φῦλλο 376.

Ἀνοιχτοί Ὁρίζοντες, μηνιαῖο περιοδικό χριστιανικοῦ προβληματισμοῦ, Ἀθήνα, τεύχη 956-957.

Ἀπολύτρωσις, μηνιαῖο ὄργανον ὁμωνύμου Ὀρθοδόξου Ἀδελφότητος Θεσ/νίκης, Νο 633-634.

Ἀπολύτρωσις, μηνιαῖον ὀρθόδοξον χριστιανικόν περιοδικόν ὄργανον τῆς ἐν Κερκύρᾳ ὁμωνύμου ἀδελφότητος, Κέρκυρα, φύλλα 370-373.

Δελτίον Ἐμπορικοῦ καί Βιομηχανικοῦ Ἐπιμελητηρίου Θεσσαλονίκης (Ε.Β.Ε.Θ.), διμηνιαία ἔκδοση, Θεσσαλονίκη, τεύχη 4 (1998).

Ἐκκλησιαστική Παράδοσις, διμηνιαῖον ὀρθόδοξον περιοδικόν, Ἀθῆναι, φύλλα 100-101.

Ἐκκλησιαστική παρέμβαση, Μην. ἐκδ. Ἱερᾶς Μητροπόλεως Ναυπάκτου καί Ἁγίου Βλασίου, τεύχη 30-31

Ἐνορία, ὀρθόδοξον ἐκκλησιαστικόν περιοδικόν. Ἀθῆναι, φύλλα 904-905.
Ἐπάλξεις, μηνιαία ὀρθόδοξη μορφωτική κοινωνική ἐφημερίδα, Ἀθήνα, φύλλα 333-337.
Ἐξωτερική Ἱεραποστολή, 161-.
Ζωή, ὀρθόδοξον περιοδικόν ὄργανον ὁμωνύμου ἀδελφότητος θεολόγων, Ἀθῆναι, τεύχη 3932-3938.
Ἡ δράση μας, ὀρθόδοξον μηνιαῖον φοιτητικόν περιοδικόν, Ἀθῆναι, τεύχη 361-362.
Ἡ Φωνή τῆς ὀρθοδοξίας, μηνιαῖον ὄργανον τῆς Ἐκκλησίας τῶν «Γνησίων. Ὀρθοδόξων Χριστιανῶν Ἑλλάδος», Ἀθῆναι, φύλλα 892-893.
Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής, μηνιαῖο ὀρθόδοξο χριστιανικό περιοδικό ὄργανο τοῦ ὁμωνύμου συλλόγου, Ἀθήνα, τεύχη 404-405.
Καθολική, ἑβδομαδιαία ἐφημερίδα χριστιανικοῦ περιεχομένου, Ἀθήνα, φύλλα 2867-2871.
Καινή Κτίσις, μηνιαῖο ὄργανον τῶν ὀρθόδοξων χριστιανικῶν ἑνώσεων, Ἀθῆναι, τεύχη 1024-1027.
Κήρυξ Γνησίων Ὀρθοδόξων, μηνιαῖον ἐπίσημον ὄργανον τῆς Ἐκκλησίας τῶν «Γνησίων Ὀρθοδόξων Χριστιανῶν» τῆς Ἑλλάδος, Ἀθῆναι, φύλλα 245-247.
Ὁ Ἐπιούσιος Ἄρτος, διμηνιαῖο χριστιανικό περιοδικό, Ἀθήνα, τεύχη, 268-269 (1998).
Οἱ Νικητές, διμηνιαία ἐφημερίδα τῆς Ἑλληνικῆς Κίνησης Πνευματικῆς Ἀναγεννήσεως, Κατερίνη, φύλλα 207-209.
Ὁσία Εἰρήνη ἡ Χρυσοβαλάντου, διμηνιαῖον ὀρθόδοξον χριστιανικόν περιοδικόν, Ἀθῆναι, τεῦχος 382.
Σάλπιγξ Ὀρθοδοξίας, μηνιαῖον ὀρθόδοξον ἐκκλησιαστικόν περιοδικόν ὄργανον τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Φλωρίνης Νο 342-343.
Ὁ Σταυρός, μηνιαῖον περιοδικόν ὄργανον ὀρθοδόξου ἱεραποστολικῆς ἀδελφότητος, Ἀθῆναι, τεύχη 426-428.
Σύγχρονα Βήματα, τριμηνιαῖο περιοδικό χριστιανικοῦ προβληματισμοῦ, ὄργανο τοῦ πνευματικοῦ κέντρου «Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης», Ἀθήνα, τεῦχος 107 (1998).
Σύνδεσμος, μηνιαῖο περιοδικό ἑλληνοχριστιανικῆς μαρτυρίας, Καλαμάτα, τεῦχος 331-332.
Σωτήρ, ὀρθόδοξον χριστιανικόν περιοδικόν ὄργανον ὁμωνύμου ἀδελφότητος θεολόγων, Ἀθῆναι, τεύχη 1125-1729.
Χριστιανική Καταφυγή Νέων, ἔκδ. Πνευμ. Κέντρου Ἱ. Ν. Ἁγ. Δημητρίου - Πολιούχου Θεσ/νίκης, τεύχη 74-75.
Χριστιανική Σπίθα, μηνιαῖον ὄργανον ἀδελφότητος «Ὁ Σταυρός»,

Ἀθήνα, φύλλα 554-556.

Χριστιανικοί Παλμοί, διμηναία ἔκδοσις ὁμάδος ὀρθοδόξων χριστιανῶν, Πολύγυρος, φῦλλο 225.

Γ'

Egyhazi kronika. Keleti orthodox egyhazi folyoirat, Budapest, τεῦχος 5-10 (1998).

Irénikon, révue trimestrielle des Moines de Chevetogne, Chevetogne, τεῦχος 1ο (1998).

St. Mark, monthly review of the monastery of St. Macarius the Great, Cairo, τεύχη 7-10 (1998).

Una Sancta, Zeitschtift für ökymenische Begegnung, Meitingen-Greising, τεύχη 3 (1998).

Le lien, 3-5 (1998).

Antonianum, 2-3 (1998).

Augustinianum No 1-2 (1997).

Ostkirchliche Studien, No 2-3 (1998).

Revue theologique de louvain, No 3 (1998).

Proche Orient Chrétien, τεύχη 1-4 (1997).

Δ'

ΒΙΒΛΙΑ

— *Ἡ Ὁμοιοπαθητική ἀσυμβίβαστη μέ τήν ὀρθόδοξη πίστη,* Πολύγυρος 1998, σ. 30.

— *Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς τῆς Φιλοσ. Σχολῆς τοῦ Πανεπ. Ἀθηνῶν,* τόμος ΛΑ' (1996-1997), Ἀθήνα 1997, σ. 603.

— *Ἰθώμη,* Περιοδ. ἔκδ. Συλλ. πρός διάδοση τῶν Γραμμάτων, Καλαμάτα, Μάρτιος 1998, τεύχη 41-42.

— Γιαννουλάκη Εὐτυχίας, *Ἡ κοινωνική διακονία στό ἐκκλησιαστικό ἔντυπο,* Ἀθήνα 1998, σ. 23.

— *Κληρονομία,* Δημοσίευμα Π.Ι.Π.Μ., τεύχη Α-Β Ἰούν.-Δεκ. 1998 καί Ἰούν.-Δεκ. 1996.

— *Βαλκανικά Σύμμεικτα,* Περιοδ. ἔκδοση Ἱδρύματος Μ.Χ.Α. τεῦχος 9, Θεσ/νίκη 1997.

— Στέλιου Κοψαχείλη, *Θεσσαλονίκη προσφυγομάνα,* Θεσ/νίκη 1996-1997.

— Χριστοφόρου Κοντάκη, *Εἰς τήν Θεοτόκον συναγωγή Πατερικῶν ᾠδῶν, προσηγοριῶν καί ἐπιθέτων,* σελ. 640, Θεσσαλονίκη 1998.